T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

RİCHARD SWİNBURNE'DE TANRI'NIN VARLIĞINI KANITLAMA SORUNU

DOKTORA TEZİ

Abdiraşit BABATAEV

Ankara - 2009

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

RİCHARD SWİNBURNE’DE TANRI’NIN VARLIĞINI KANITLAMA SORUNU

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan: Abdiraşit BABATAEV

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Recep KILIÇ

Ankara - 2009

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)

ANABİLİM DALI

RİCHARD SWİNBURNE'DE TANRI'NIN VARLIĞINI KANITLAMA SORUNU

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Recep KILIÇ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
....	....
....	....
....	....
....	....
....	....
....	....

Tez Sınavı Tarihi ....

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Düşünce tarihine baktığımızda Tanrı'nın varlığı ve O'nun kanıtlanıp kanıtlanamayacağı konusunun çok ciddi tartışmalara yol açtığını görürüz. Çünkü bu mesele sadece epistemolojik bir sorun olarak ele alınmamış, aynı zamanda hem entelektüel hem ahlâki anlamda varoluşsal bir sorun olarak da görülmüştür. Dolayısıyla düşünen her insanın bu konuyla ilgili - olumlu ya da olumsuz - bir kanaati olmuştur. Birçok insan Tanrı inancının entelektüel temellerini merak eder. Tanrı'ya inanç kör bir inanç mıdır, yoksa Tanrı'ya olan inancın rasyonel temelleri var mıdır? Başka bir deyişle, Tanrı'nın varlığı kanıtlanabilir mi? Eğer Tanrı'nın varlığı kanıtlanabilecekse hangi yol ve yöntemlerle kanıtlanabilir? gibi sorular konuyla ilgilenen her insanı düşünmeye sevk eder. Aynı zamanda evrenin kaynağı hakkındaki akıl yürütmeler de bizi Tanrı'nın var olup olmadığı tartışmasına götürür. Tanrı inancının haklı bir epistemik temele sahip olup olmadığı ve Tanrı inancının kanıtlara dayanmaksızın rasyonel bir inanç olup olmayacağı sıkça tartışılan konuların başında gelmektedir.

Tanrının varlığı için ileri sürülmüş değişik kanıtları farklı dinî ve felsefî geleneklerde görmek mümkündür. Tanrı'nın varlığının nasıl kanıtlanabileceği ve ileri sürülen kanıtların Tanrı'nın varlığını gerçekten kanıtlayıp kanıtlayamayacağı sorusu, Tanrı'nın varlığıyla ilgili kanıtların ne şekilde değerlendirileceği ve nasıl ele alınacağını ciddi bir şekilde araştırmamız gerektiğini gözler önüne sermektedir. Kuşkusuz bütün insanları ikna edecek bir kanıta sahip olmanın zor olduğu bilinen bir gerçektir. Hele bu, Tanrı'nın varlığı ile ilgili bir iddia olduğunda daha da ciddi tartışmalara yol açmaktadır. Dolayısıyla bu durum, bizi hem Tanrı hakkında hem de Onu kanıtlamaya çalışan kanıtların doğası hakkında düşünmeye ve onları araştırmaya sevk etmektedir.

Tezimiz giriş ve sonuç kısımları hariç iki bölümden oluşmaktadır. Girişte R. Swinburne'ün entelektüel biyografisini ve onun analitik din felsefesine olan katkılarından bahsedeceğiz. Birinci bölümde kanıt ve kanıtlama kavramlarının analizini ve kanıtlama yöntemleri olan tümdengelimsel, tümevarımsal ve analoji üzerinde duracağız. Ayrıca Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın imkânı, kanıtlamanın değeri, kanıtlamanın gerekli olup olmadığını ele alacağız. İkinci bölümde, R.

Swinburne'ün Tanrı'nın varlığını kanıtlama yöntemlerini ve onun Tanrı'nın varlığı lehindeki kanıtlarını ve ateistlerce Tanrının varlığına karşıt-kanıt olarak ileri sürülen kötülük problemine yönelik çözüm arayışlarını ele alacağız. Sonuç kısmında ise, tezimizin genel değerlendirilmesini yapmaya çalıştık.

Çalışmalarım süresince her türlü katkılarını esirgemeyen ve engin fikirleriyle her zaman yol gösteren değerli danışman hocam Prof. Dr. Recep KILIÇ'a ve aydınlatıcı düşünceleriyle her zaman yol gösteren tez izleme komitesinde yer alan değerli hocalarım Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK ve Doç. Dr. Mehmet Sait REÇBER'e; yardımlarını gördüğüm muhterem hocam Prof. Dr. Mehmet Bayraktar'a; birçok kaynağa ulaşmamda yardımlarını gördüğüm Prof. Dr. Richard SWİNBURNE'e; bugüne kadar bana emeği geçen değerli hocalarım Prof. Dr. Mustafa ERDEM, Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU ve burada isimlerini zikredemediğim bütün hocalarıma minnettarlığımı ifade etmek isterim.

Abdiraşit BABATAEV

Ankara - 2009

GİRİŞ

RİCHARD SWİNBURNE'ÜN ENTELEKTÜEL BİYOGRAFİSİ

Richard Granville Swinburne 26 Aralık 1934'de Büyük Britanya'nın Staffordshire şehrinde doğdu. Swinburne, 1940 yılında ilkokula başlar ve öğretimine farklı okullarda devam eder. 1952 senesinde "British Public School"dan mezun olur.[1] Charterhouse'da temel eğitimini tamamladıktan sonra 18 yaşına geldiğinde papaz olmaya karar verir. Fakat zorunlu askeri hizmetini yapmak üzere 1952 yılında İngiliz Donanmasına katılır ve askerlikte 1954 yılına kadar Rusça tercümanı olarak görev yapar. Askerlikten sonra 1954'de Oxford Üniversitesindeki Exeter Kolejini kazanır; orada lisans eğitimini felsefe, siyaset ve ekonomi alanında (BA) tamamlar.[2] Öğrencilik yıllarında felsefeye olan merakı artar ve bu alanda kendini geliştirmeyi amaçlar. Bu okulu birincilikle bitirdikten sonra, felsefe bölümüne başlar ve bu bölümden (Bachelor of Philosophy) 1959'de mezun olur. Oxford üniversitesinde okurken materyalist dünya görüşüyle geleneksel Hıristiyan dünya görüşü arasındaki mücadeleye şahit olur.[3] Materyalist dünya görüşünün üniversite çevresinde egemen olduğunu ve Kilise'nin materyalist dünya görüşüyle mücadelede çok zayıf kaldığını gözlemler.

Swinburne, Oxford'da okurken mantıksal pozitivizmle tanışır ve mantıksal pozitivistlerin din karşıtı görüşlerini çok aşırı bulur. Bununla beraber mantıkçı pozitivistlerin dilsel çözümlemelerini ve kanıtlama yöntemlerini öğrenir. Çünkü o dönemde kullanılan felsefî dili pek beğenmese de, Oxford'un sahip olduğu felsefî dilin kanıt üretmedeki açık-seçikliği ve dinamizmi, hemfikir olduğu Hıristiyanlığın geleneksel iddialarını doğrulama ve izah etme açısından epey işe yaradığını düşünür. Fakat diğer taraftan da, 1950'lerdeki Oxford felsefesinin çağdaş dünya görüşüyle irtibatını ciddi bir şekilde kopardığını, özellikle de bilimin kaydettiği önemli başarıları görmezlikten geldiğini fark eder. Bu amaçla başvurduğu Oxford, St. John's College'daki Fereday bursu ile Leeds Üniversite'sinde Leverhulme

[1] Kelly James Clark, *Introduction to Philosophers Who Believe: The Spiritual Journeys of Eleven Leading Thinkers*, ed. by Kelly James Clark, InterVasity Press, Downers Grove, 1993, s. 201
[2] Clark, *a.g.e.*, s. 201
[3] Clark, *a.g.e.*, s. 180

bilim felsefesi ve tarihi bursunu kazanır ve müteakip dört yılın üç senesini müspet bilimler tarihi, fizik ve biyoloji bilimleri konusunda yoğun çalışmalar, araştırmalar yapar, bu yıllar aralığında kendine özgü bir felsefe üretmeye de başlar. Daha sonra İngiliz Kilise'sinde papaz olmak amacıyla Oxford St. Stephen's House'da ilahiyat eğitimine başlar ve ilahiyat diplomasını üstün başarıyla elde eder. Fakat papaz olmaktan vazgeçerek bütün vaktini felsefeye verir.

Swinburne 1963-1972 yılları arasında Hull Üniversitesinde felsefe dersleri vermiştir ve Hull Üniversitesinde geçirdiği dokuz yılı bilim felsefesine adamıştır. Gerçek bir metafizik sistemin, özellikle de Hıristiyan teolojisinin bilimin elde ettiği başarı ve kazanımlara dayanmak zorunda olduğuna inanır. 1968'de basılan ilk kitabı *Space and Time* (*Mekan ve Zaman*) adlı çalışmada kozmoloji ve izafiyet teorisinin başarılı olduğu yönleri detaylı bir şekilde tartışarak mekan ve zaman anlayışını inceler. 1973'de yayımlanan bir sonraki önemli çalışması olan *An Introduction to Confirmation Theory* (*Tasdik Teorisine Giriş*) adlı eserinde ihtimaliyet (olasılık) hesaplarından hareketle neyin neye kanıt olabileceğinin formüllerini bulmaya çalışır. Onun bu ilk iki çalışması bilim felsefesiyle ilgilidir. Bu iki çalışma dinle ilgili hiçbir şey içermese de onun daha sonraki çalışmalarına (teizmi ve Hıristiyan öğretilerini savunmasına) sağlam bir temel oluşturmuştur.[4]

Swinburne'ün 1972'de Keele Üniversitesi'ne geçmesi, akademik ilgi alanının din felsefesine kaydığı zamana denk gelir ki, o ana kadar bu alanda sadece 1970'de yazdığı küçük bir kitap olan *The Concept of Miracle* (*Mucize Kavramı*) adlı eseri yayımlanmıştır. 1972 yılında felsefe profesörü olur ve aynı sene daha çok teizmin savunulduğu üçlü kitaplar serisini yazmaya başlar. Bu kitaplardan ilki *The Coherence of Theism* (*Teizm'in Tutarlılığı*) 1977 yılında yayımlanır. Swinburne, üçlü seri kitaplarının ilkinin yayımlandığı 1977 yılına kadar daha sonraki çalışmalarında değineceği konuları içeren birçok makaleyi kaleme almıştır.[5] Bu

[4] Clark, *a.g.e.*, s. 188

[5] Bu makalelerden bazıları şunlardır: R. Swinburne, "Falsifiability of Scientific Theories", *Mind*, 1964, 73, 434-436; "Times", *Analysis*, 25, 1964, 185-191; "The Timelessness of God", *Church Quarterly Review*, 1965, 323-37 ve 472-86; "The Beginning of The Universe", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 40, 1966, 125-138; "Knowledge of Past and Future", *Analysis*, 26, 1965-1966, 166-172; "The Argument from Design", *Philosophy*, 43, 1968, 199-212; "Miracles", *Philosophical Quarterly*, 18, 1968, 320-328; "The Christian Wager", *Religious Studies*, 4, 1969, 217-228; "Whole and Part in Cosmological Arguments", *Philosophy*, 44, 1969, 339-340; "Choosing Between Confirmation Theories", *Philosophy of Science*, 37, 1970, 602-613; "Probability, Credibility and Acceptability", *American Philosophical Quarterly*, 8, 1971, 275-283; "The Paradoxes of

tarihten itibaren geçen 12 yıl içerisinde din felsefesi üzerine yazdığı, daha önce sözünü ettiğimiz *The Coherence of Theism (Teizm'in Tutarlılığı)* ile *The Existence of God (Tanrı'nın Varlığı)* ve *Faith and Reason (İman ve Akıl)* adlı üçlü kitaplar serisi düşünce dünyasıyla buluşur. Birbirini tamamlayan bu üçlü kitap serisinde Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya, özellikle *The Existence of God*[6] adlı eserinde doğal teolojiyi yeniden inşa etmeye çalışır.[7]

Swinburne'ün *The Coherence of Theism* kitabında daha önce onun meslek hayatında içiçe olduğu mantıksal pozitvizmin etkisini görmek mümkündür. Swinburne, mantıksal pozitvizmin "doğrulama kriterini" reddeder, fakat onların titiz bir şekilde ortaya konan kanıtlamalarına ve onların açık dil kullanmasını da takdir eder. 1980'lerin başlarında ruh-beden ilişkisi üzerine bir çalışma yapar. Bu konuyla ilgili 1982-1984 yılları arasında dünyaca ünlü Gifford Konferansları (Gifford Lectures) verir. Bu çalışmayı Sydney Shoemaker ile birlikte ilk önce *Personal Identity* (*Kişisel Kimlik*) başlığıyla kitaba dönüştürür, fakat daha sonra *The Evolution of the Soul* (*Ruhun Tekâmülü/Evrimi*) adıyla 1986'da yayımlar.

Oxford üniversitesi felsefe fakültesi mezunu olan Swinburne 1972-1985 yılları arasında Keele üniversitesinde felsefe profesörü olarak görevde bulunmuştur. 1985 yılında Oxford Üniversitesi'nde Hıristiyan Din Felsefesi profesörü (Nolloth Professor) olur ve bundan sonraki çalışmaları Hıristiyan inancının anlamı ve bunların doğrulanması üzerine yoğunlaşır.[8] 1989-1998 yılları arasında Hıristiyan inancına yönelitilen eleştirileri göz önünde bulundurarak

---

Confirmation - A Survey", *American Philosophical Quarterly*, 8, 1971, 318-330; "Popper's Account of Acceptability", *Australasian Journal of Philosophy*, 49, 1971, 167-176; "The Probability of Particular Events", *Philosophy of Science*, 38, 1971, 327-343; "Cohen on Evidential Support", *Mind*, 81, 1972, 244-248; "The Argument from Design - A Defence", *Religious Studies*, 8, 1972, 193-205; "Confirmability and Factual Meaningfulness", *Analysis*, 33, 1972-3, 71-76; "Omnipotence", *American Philosophical Quarterly*, 10, 1973, 231-237; "Sense and Nonsense in Physics and Theology", University of Keele, Inaugural Lecture, 1973; "Confirmability and Factual Meaningfulness", *Analysis*, 33, 1973, 71-76; "Personal Identity" *Proceedings of Aristotelian Society*, 1973-1974, 231-247; "Meaningfulness without Confirmability - A Reply" *Analysis*, 35, 1974-5, 22-27; "Duty and the Will of God", *Canadian Journal of Philosophy*, 4, 1974, 213-227; "Analyticity, Necessity and Apriority", *Mind*, 1975, 225-243; "The Objectivity of Morality", *Philosophy*, 51, 1976, 5-20

[6] R. Swinburne, *The Existence of God* adlı kitabını yazmadan önce bu kitapta işlediği konularla ilgili birçok makale yayımlamıştır. Onlardan ikisi şunlardır: "Whole and Part in Cosmological Arguments", *Philosophy*, 44, 1969, 339-340; "Natural Evil", *American Philosophical Quarterly*, 15, 1978, 295-301

[7] Clark, *a.g.e.*, s. 188

[8] Brian Hebblethwaite, "The Anglican Tradition", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Blackwell Publishers, Malden, 1999, s. 176-177

yazılan dörtlük kitaplar serisini[9] kaleme almıştır. Swinburne'ün bahsi geçen en temel yedi kitabı Hıristiyan inancının makullüğünü ve tutarlığını savunur.[10]

Swinburne, 2001'de yayımlanan *Epistemic Justification* (*Epistemik Doğrulama*) adlı eserinde *neyin inancı doğrulayabileceğini* irdelemeye ve *The Resurrection of God Incarnate* (*İnsan Şekline Girmiş Tanrı'nın Yeniden Dirilişi*) adlı eserinde ise daha önce neyin neye kanıt olabileceğini tartıştığı eserinden istifade ederek İsa'nın bedenen yeniden dirilebileceğinin kanıtını bulmaya çalışır. Bu kitapla birlikte Hıristiyan inancını savunma programı çerçevesinde yaptığı çalışmaların son eserini verir. 1985'ten itibaren Oxford üniversitesinde Hıristiyan Din Felsefesi Profesörü olarak görev yapmış olan Swinburne, 2002'de emekliliğe ayrılmıştır. 2002'de emekli olduğu Nolloth profesörlüğünden bu yana önceden yazdığı eserleri yeniden gözden geçirerek, genellikle yeniden yazarak yayına hazırlamakla meşgul olmaktadır. 2004'te *The Existence of God* (*Tanrı'nın Varlığı),* 2005'te ise *Faith and Reason (İnanç ve Akıl*)'ı yayımlamış; bizimle İstanbul'da 2006 senesinde olan sohbetinde *Revelation (Vahiy)* adlı kitabı üzerinde çalışmakta olduğunu söylemiştir.

Swinburne, Kilise'nin iman savunmasına yönelik çalışmalarında sistematik teologların büyük etkisi olduğunu düşünür. Ona göre, Kilise T. Aquinas (1224–1274)'ın metodolojik görüşlerinden etkilenmek yerine Søren Kierkegaard (1813–1855) ve Karl Barth (1886–1968) gibi teologların etkisi altında kalmıştır.[11] Swinburne'ün yetiştiği ortam ve aldığı eğitim, onun Hıristiyan öğretilerini ve teizmi savunmaya yönelik eserler yaratmasında büyük rol oynamıştır. Onun entelektüel hayatında, Hıristiyan öğretisinin, batı felsefesinin ve teorik bilimin büyük etkisi olduğunu görmek mümkündür.[12] Hıristiyan öğretilerinin anlamlı ve doğrulanabilir olduğunu ileri sürmesinde, 20. yüzyılın ikinci yarısındaki felsefî ve

---

[9] Bu dörtlük kitaplar serisi *Responsibility and Atonement (Sorumluluk ve Kefaret) (1989), Revelation (Vahiy)* (*1992*), *The Christian God (Hıristiyan Tanrısı)* (1994) ve *Providence and The Problem of Evil (İnayet ve Kötülük Problemi)* (1998) adlı eserlerinden oluşmaktadır.

[10] William Hasker, "Is Christian Probable? Swinburne's Apologetic Programme", *Religious Studies*, 38, 2002, s. 253

[11] Clark, *a.g.e.*, s. 180-181

[12] R. Swinburne, "Intellectual Autobiography", *Reason and the Christian Religion: Essays in Honour of Richard Swinburne*, ed. by Alan G. Padgett, Clarendon Press, Oxford, 1994, s. 1. Swinburne'ün en çok etkilendiği düşünürler Platon, Aristoteles, Thomas Aquinas ve R. Descartes'tır. Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. http://www.answers.com/topic/richard-swinburne

teolojik tartışmaların etkisi büyüktür. Hıristiyan teolojisine yönelik o zamana kadar yapılan rasyonel savunmayla ilgili genel tutumdan memnun olmamış olan Swinburne, rasyonel metodları kullanarak metafiziksel teorilerin doğrulanabilir ve anlamlı olduğunu göstermeye çalışır. Ayrıca o, T. Aquinas'ın metodunu, çağdaş bilimsel bilgiyi, rasyonel kanıtlama metodlarını kullanmaya da çaba sarf eder; başka bir ifadeyle, Hıristiyan teolojisini tekrar entelektüel açıdan saygın konuma getirmeye çalışır. Çünkü o, Hıristiyan teolojisinin rasyonel olarak savunulabileceğini düşünür.[13] Bu düşüncesini temellendirebilmek için de Kilise'nin fideistik tutumuna karşı çıkarak rasyonel iman anlayışının önemini vurgulamış; kanıtlamanın gerekliliği üzerinde durmuş ve bunun felsefe ve bilim temelli olarak mümkün olduğunu göstermeye çaba sarf etmiştir. Bu rasyonel çabalarından ötürü Swinburne, çağdaş bazı düşünürler tarafından katı akılcı teist filozof olarak değerlendirilir.

[13] Clark, *a.g.e.*, s. 183

BİRİNCİ BÖLÜM

KANIT VE KANITLAMA KAVRAMLARININ ANALİZİ

Din felsefesi alanındaki Türkçe yazılmış yazılar gözden geçirildiğinde Arapça'dan Türkçe'ye geçen delil ve ispat kelimelerine, Türkçe'de bazen argüman (ve bazen de kanıt) olarak kullanılan esasında Latince olan "arguere" ve "argumentum" kelimesinden Fransızca aracılığıyla İngilizce'ye geçen "argument" kelimesine [14] ve İngilizce'deki "proof" ve "evidence" kelimelerinin karşılığı olarak kullanılan ispat ve delil kelimlerinin yanında, esasında Türkçe olan "kanıt" kelimesinin sıkça kullanıldığını görmek mümkündür. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Türkçe yazılmış din felsefesiyle ilgili yazıların çoğunda bu kelimelerin sıkça birbirlerinin yerine kullanıldığını görürüz. Aynı şekilde bu kavramların birbirinin yerine kullanılmasını diğer dillerden Türkçe'ye tercüme edilen yazılarda da görmek mümkündür. Bunun nedeni de Türkçe'de bu kelimelerin birbirine çok yakın anlamlara sahip olarak kullanılmasıdır. Biz ise, tezimizin konusunan da anlaşıldığı üzere kanıt ve bu kelimeden türetilmiş olan kanıtlama kelimesini kullanmaya özen göstereceğiz.

İlk önce Türkçe sözlüklerde "kanıt" kavramı bir şeyin doğruluğu ve gerçekliği konusundaki olgu ve belge[15] anlamında kullanılmaktadır. Felsefe sözlüklerinde ise kanıt, bir önermeyi onaylamaya ya da yoksamaya dayanan akıl yürütme veya bir sav ya da karşı savı temellendirmeye yönelik belirleme[16] olarak ifade edilmektedir. Başka bir ifadeyle kanıt, bir iddia, önerme veya hipotezin doğruluğunu kanıtlamak için gösterilen olgusal veri, belge veya bilgi şeklinde tanımlanmaktadır.[17] Kanıt kelimesinden türetilen kanıtlama[18] ise, gözlem ve deney

---

[14] *The Penguin English Dictionary*, ed. by Robert Allen, Second Edition, Penguin Books Ltd., London, 2003, s. 69; Ayrıca bkz. *The Shorter Oxford English Dictionary: On Historical Principles*, ed. by C. T. Onions, volume: 1, Clarendon Press, Oxford, 1973, s. 103

[15] İlhan Ayerdi, Ahmet Topaloğlu, *Türkçe Sözlük*, Kubbealtı yay., İstanbul, 2007, s. 555; *Türkçe Sözlük*, 9. Baskı, Türk Dil Kurumu yay., Ankara, 1988, s. 1188; *Türkçe Sözlük*, 2. Baskı, Dil Derneği yay., Ankara, 2005, s. 1037

[16] Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, BDS yay., y.y., 1994, s. 153; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 5. Baskı, İnkilâp Kitabevi, İstanbul, 1994, s. 110

[17] Cemal Yıldırım, *Çağdaş Felsefe Sözlüğü*, Bilgi yay., Ankara, 2000, s. 116

[18] Türkçe'de kanıtlama kavramına eş anlamda kullanılan kavramlardan biri de ispatlama kavramıdır. Günlük dilde bu iki kelimenin birbirinin yerine kullanılması doğru olsa da, bilimsel

sonuçlarına dayanarak bir sav, önerme veya hipotezi doğrulamadır.[19] Başka bir deyişle kanıtlama, bir tartışmada, bir görüşü veya tezi savunma veya reddetme sürecine bir bütün olarak verilen isimdir.[20] Genel olarak kanıtlar a priori kanıtlar ve a posterioi kanıtlar şeklinde ikiye ayrılırlar.[21] Ayrıca bir şey hakkında ileri sürülen kanıtların tümevarımsal ve tümdengelimsel olarak da nitelendirildiğini[22] ve tümdengelimin ve tümevarımın kendi içinde çeşitli niteliklerle vasıflandırıldığını görürüz. Örneğin, R. Swinburne, tümdengelimsel kanıtları geçerli tümdengelimsel kanıt ve tümevarımsal kanıtları da "doğru" ve "iyi" tümevarımsal kanıt diye adlandırmaktadır.[23] Swinburne'e göre, geçerli bir tümdengelimsel kanıt, öncüllerin sonucu zorunlu kıldığı, yani mantıken gerektirdiği bir kanıttır. Bu tür kanıtlarda,

---

açıdan yanlış olduğu kanaatindeyiz. İspatlamak, kesin dogru, tartışılması, şüphe duyulması mümkün olmayan bilgi ortaya koymak demektir. Kanıtlamak ise, eldeki verilere, kanıtlara göre davranarak, bir konuda mümkün-mertebe saglam bilgi elde etmek, ortaya koymaktır. Kanıtlar değişebilecegi için kanıtlama yoluyla elde edilen bilgi zamanla değişebilir. Bunun içindir ki, kanıtlama ile elde edilen bilgi kesin, genel-geçer ve zorunlu değildir. Hâlbuki ispatlama suretiyle elde edilen bilgi, kesin, genel-geçer ve zorunludur. İspat etmek, ancak matematikte (ve tamamen matematiğin metodunu kullanan bilimlerde) mümkündür. Başka hiç bir bilim, ne felsefe, ne tarih, ne sosyoloji, ne psikoloji, ne kimya ve ne de fızik hiç bir zaman matematikteki gibi 'ispatlamak' gücüne sahip değillerdir. Başka bir deyişle, yukarıdaki bilimlerin hiçbiri bize, asla değişmeyecek olan, her türlü şüpheden arındırılmış, her devirde ve her yerde genel-geçerli kesin doğru, kesin sağlam bilgiler vermezler. Bundan dolayı da bu bilimlerde ispatlamak kavramı yerine daha az iddialı olan kanıtlamak kavramını kullanmak daha makul olacaktır. Bu konuyla ilgili ayrımı Ferit Uslu şöyle dile getirmektedir: "İspatlamak, bir akıl yürütme aracılığıyla bir önermenin doğruluğunu mantıksal kesinlikte ortaya koymayaktr. İspatlar, salt mantıksal önermeler alanıyla ilgili olmaları sebebiyle kesinlikleri mantıksal zorunluluk anlamına gelir. Fakat, salt mantıksal çözümlemelere dayandıklarından bize olgularla ilgili yeni bilgiler vermezler. Kanıtlamak ise, olguyla ilgili bir önermenin doğruluğunu, yine öncülleri olgusal önermeler olan bir akıl yürütmeyle ortaya koymaktır. Kanıtlamalar mantıksal zorunlulukta bir kesinlik içermedikleri için her zaman olumsal bir doğruluk değerine sahiptirler". Bkz. Ferit Uslu, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2004, s. 69

[19] Yıldırım, *a.g.e.*, s. 116

[20] Hadi Adanalı, "Argümantasyon", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed., A. Cevizci, c. I, Etik yay., İstanbul, 2003, s. 553

[21] Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 1. Baskı, Karınca Matbaacılık, İzmir, 1987, s. 20; R. Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1991, s. 9; R. Swinburne, "Arguments for the Existence of God", *Key Themes in Philosophy*, ed. by A. Phillips Griffiths, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, s. 121; Louis P. Pojman, *Philosophy of Religion*, Mayfield Publishing Company, California, 2001, s. 19; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, 2. Basım, Ötüken yay., Ankara, 1981, s. 36; Cemal Yıldırım, *Bilimsel Düşünme Yöntemi*, Bilgi yay., Ankara, 1997, s. 48; A priori ve a posteriori ayrımıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Sait Reçber, "A Priori-A Posteriori", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed., A. Cevizci, c. I, Etik yay., İstanbul, 2003, s. 1-4

[22] Cafer Sadık Yaran, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Aklîliği*, Etüt yay., Samsun, 2000, s. 79

[23] Swinburne, *a.g.e.*, s. 5; Bu konuyla ilgili Shandon L. Guthrie, kanıtları tümdengelimsel ve tümevarımsal şeklinde ikiye ayırmakta ve tümdengelimsel kanıtları geçerli ve geçersiz, tümevarımsal kanıtları da güçlü ve zayıf şeklinde kendi içinde ayrıma tabi tutmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Shandon L. Guthrie, "Evidence for the Existence of God", (http://sguthrie.net/kalamcosmo.htm); Ayrıca kanıtların geçerliliği ile ilgili geniş bilgi için bkz. Doğan Özlem, *Mantık*, Anahtar Kitaplar yay., 2. Basım, İstanbul,1996, s. 34

öncüllerin doğru olduğunu kabul etmek, fakat sonucu reddetmek çelişki doğurur. Başka bir ifadeyle, bir kanıt, öncüllerini doğru sayarken sonucunu yanlış saymak tutarsızlığa neden olan bir kanıtsa, o zaman o geçerli bir tümdengelimsel kanıttır. Geçerli tümdengelimsel kanıtlarda öncüller sonucu kesin kılar.[24] Dolayısıyla tümdengelimsel mantıkta kanıtlama her zaman bir zorunluluğu ifade eder. Çünkü tümdengelimsel kanıtlamada öncüller doğru olduktan sonra, sonucun doğru olması bir zorunluluktur. Öte yandan, böyle bir kanıtlama mantıksal bir ilişkiye dayandığı için de zorunluluk taşır.[25] Oysa doğru tümevarımsal kanıtta, öncüller sonucu bir dereceye kadar makul ve muhtemel yapar, fakat zorunlu kılmazlar. Başka bir deyişle, doğru bir tümevarımsal kanıt, sonucunu muhtemel bir bilgi veya makul bir inanç haline getirir. Böyle bir kanıtta öncüller arasındaki bağlantı, sonucu zorunlu değil, muhtemel yapar.[26]

Genel olarak kanıtlama kavramı ile kanıt türlerine ve kendi aralarında şekilsel yönden nasıl ayrıldıklarına değindikten sonra şimdi kanıt eleştirilerine değineceğiz. Bir iddia hakkında ortaya konan kanıtlar eleştirilirken o iddiayı destekleyen verileri eleştirme veya reddetme, kanıt ile iddia arasındaki tutarsızlığı gösterme ve iddianın zıddı olan karşı bir iddiayı kanıtlama şeklinde takip edilen üç yöntemin olduğunu görmek mümkündür. Kanıtları eleştirirken kullanılan en güçlü yöntem yukarıdaki yöntemlerin üçüncüsüdür. Şüphesiz bir iddiayı destekleyen kanıtın tutarsızlığını göstermek, ya da o iddiayı destekleyen kanıtın aksini destekleyen bir karşı-kanıtı ortaya koymak hem zor hem de zahmetli bir çabadır. Bir iddianın yanlış olduğunu göstermek için, sadece sözkonusu iddianın dayandığı kanıtı eleştirmek yeterli değildir. Çünkü, kanıtın yanlışlığı iddianın yanlışlığını her zaman gerektirmez.[27] Düşünce tarihine baktığımızda genellikle ateistlerin teistler

[24] Swinburne, *a.g.e.*, s. 5; Swinburne, "Arguments for the Existence of God", s. 121
[25] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yay., İstanbul, 1999, s. 486
[26] Swinburne, *a.g.e.*, s. 5-7; R. Swinburne, "Introduction", *The Justification of Induction*, ed. by Richard Swinburne, Oxford University Press, Oxford, 1974, s. 1-6; Yeager Hudson, *The Philosophy of Religion*, Mayfield Publishing Company, California, 1991, s. 74-75
[27] Kanıtın yanlışlığının iddianın yanlışlığını gerektirip gerektirmeyeceği ile ilgili İslam düşünürleri arasında da ciddi tartışmalar yaşanmıştır. Ebu Hasan el- Eş'ari, Ebu Bekir el-Bakillani ve Ebu İshak el-İsferâyinî "delilin butlanından medlulün da butlanı lâzım geleceği" kanaatini taşımışlardır. Bu kanaata göre, delillerin çürütülmesi bu delilillerin müdafaa ettiği asıl dinî inançları da çürütmüş sayılırdı. Onlar tarafından delile yüklenen bu özel anlam "delilin butlanının medlûlun butlanını da gerektirmesi" şeklinde formüle edilmiştir. Bu anlayışa göre, iman esaslarını temellendirmede kullanılan deliller yanlış olduğu takdirde, bu delillerle ulaşılmak istenen inançla ilgili hükümler de yanlış olacak, bu delillere karşı yapılan saldırı, iman esaslarına yapılmış bir saldırı olarak kabul

tarafından ortaya konan kanıtları eleştirmekle sınırlı kaldıklarını ve bazı ateist düşünürlerin teistlerin ortaya koyduğu kanıtlara karşı bir kanıtla[28] cevap vermeye çalıştığını görmek mümkündür.

Kanıtlara karşı çıkma, ya kanıtlama yöntemlerine yapılacak ya da ortaya konan öncüllerin birine veya birden fazlasına karşı yapılacaktır.[29] Bundan dolayı kanıtlamada kullanılan bütün öncüllerin doğru olmasına özen gösterilmesi gerekir.[30] Bir kanıtlamada ileri sürülen öncüllerden biri veya birden fazlası hatalı ise, genel kanıtlama yöntemi yanlış demektir. Bütün öncülleri doğru ise kanıtlama doğru kanıtlama olacaktır. Çünkü, sağlam ve doğru bir kanıt, geçerli olan, öncülleri makul olarak iyi bir şekilde kurulan kanıttır. Geçerli bir kanıtta iki öncül doğru olduğunda neticenin de doğru olması gerekir. Oysa, kanıtların şeklen geçerli olması, kanıtlanmaya çalışılan tezin doğruluğunu göstermek için yeterli değildir. Zira bir kanıt, şekilsel sağlamlığa rağmen muhtevası yanlış olan önermelere dayanıyorsa doğru bir sonuca ulaştıramaz. Bir kanıtın doğru olabilmesi için öncüllerin her birinde öne sürülen iddianın doğru olması gerekir.[31] Burada bir hususa işaret etmek gerekecektir ki, kısır döngü şeklindeki kanıtlar her ne kadar geçerli olsa da ortaya koymak istedikleri şeyi doğru bir şekilde kanıtlayamaz. Başka bir ifadeyle, şekilsel yönden bir kusurun olmaması ve geçerli olması, her zaman doğru ve sağlam bir kanıtlama için yeterli değildir. Ayrıca kanıtlamada, kanıtların içeriksel mühtevası ve şekilsel yönünün yanında kanıtı ileri süren insanların güvenilirliği de büyük öneme sahiptir. Bir olayın doğruluğunu kanıtlamak tanığın güvenilir oluşuna dayanıyorsa, bu sefer tanığın güvenilir olduğunu kanıtlamak için olayın doğruluğuna başvurmak gerekecektir. Bundan dolayı da kanıtlamada ileri sürülen kanıtların şekilsel yönü ve mühtevasının

---

edilecekti. Böyle bir beyan iman esaslarıyla birlikte anılmak suretiyle değer kazanan delillere inanmayı zorunlu hale getirmiştir. Fakat Gazzali ve Razi gibi düşünürler, "delilin butlanından medlulün da butlanı lâzım geleceği" iddiasını kabul etmeyerek bu görüşü eleştirmeye çalışmışlardır. Delillerin geçerliliğini kaybetmesiyle, o delillerle ulaşılmak istenen inanç esaslarının zedelenmeyeceğini Gazali ciddi bir şekilde savunmuştur. Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, Damla yay., İstanbul, 1981, s. 28; Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftazani, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi: Şerhu'l Akaid*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul, 1980, s. 57-58

[28] Ateistler tarafından Tanrı'nın varlığına karşı-kanıt olarak ileri sürülen kötülük problemini ikinci bölümde ele alacağız.

[29] Rem B. Edwards, *Reason and Religion*, Harcourt Brace Jovanovich Inc., New York, 1972, s. 221

[30] Swinburne, ateistlerin Tanrı'nın varlığı için karşı-kanıt olarak ileri sürdüğü kanıtın öncüllerinin yanlış olduğunu belirtir. Bu konuya ikinci bölümde değineceğiz.

[31] Aydın, *a.g.e.*, s. 20

yanında kanıtı ileri süren insanın güvenilirliği de göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir. Kanıtlamada tanıkların güvenilirliği hukuk[32] ve teoloji[33] vb. bilim dallarında daha da önemli yere sahiptir.

Ayrıca şunu belirtmek gerekir ki, bir şeyin lehinde ileri sürülen kanıt, o kanıtın ortaya koyduğu tezin doğruluğunu her zaman göstermez. Kanıt getirme işlemi tartışmaya açık olduğundan farklı kanıtların ortaya çıkmasını da sağlar. Kuşkusuz bir kanıt ortaya koymak onu savunulması kadar onun üzerinde düşünmeyi de gerektirir. Bu nedenle yalnızca iddianın temellendirilmesi yeterli değildir, karşıt tezlerin de yanlışlığının ortaya konması gerekir. Kanıt ileri sürmekle o kanıtı itiraza da açmış oluruz. Bu nedenle kanıt getirme sonsuz bir karşı çıkmanın imkânını da barındırır. Kanıtların sayısı ve düzeyi ne olursa olsun, karşı-kanıt nedeniyle sonucu yanlışlama olasılığının daima var olacağı unutulmamalıdır. Böyle bir durumda yapılması gereken ileri sürülen karşı-kanıtları görmezlikten gelmek yerine, onları ele alarak değerlendirmek olacaktır. Çünkü, kanıtlamanın temel amacı inanç sistemini ve bu inanç sistemini ayakta tutan temel ilkelerin doğruluğunu ortaya koymak olduğuna göre[34], kanıtların hem her türlü eleştiriyi kaldırabilecek derecede sağlam ve tutarlı hem de inananları kendisine bağlayacak kadar doyurucu bir içeriğe sahip olması ve herkesin anlayıp kabul edebileceği kadar anlaşılır olması gerekir. Bundan dolayı kanıtlama sürecinde kullandığımız kanıtlama yöntemleri çok önemli bir konuma sahiptir.

---

[32] Örneğin, İslam hukukunda tanıklığın önemine dair geniş bilgi için bkz. Kemal Yıldız, *İslama Yargılama Hukukunda Şahitlik*, Hagegah Akademi Kitaplığı, İstanbul, 2005

[33] Swinburne'ün teolojide tanıklığın önemli olduğuna dair görüşleri için bkz. Swinburne, *The Existence of God*, s. 271-274

[34] İleri sürülen kanıtların inancı oluşturan unsur değil, sahip olunan inancı savunmak için gerekli olduğunu düşünenler var. Oysa ileri sürülen kanıtların sadece inancı savunmak için daha sonra ortaya konmadığını, kanıtların inanca sahip olmamızda büyük rol oynadığını iddia edenler de var.

I. KANITLAMANIN MAHİYETİ VE YÖNTEMLERİ

Hem teorik hem pratik kaygılar insanları arayışa yöneltmiştir. Düşünce tarihi boyunca bu iki kaygı türünün egemen olduğunu görmek mümkündür. Eski Yunan düşüncesinden başlayarak günümüze kadar bu kaygılar canlılığını koruyarak devam etmektedir. Her insan kendi yetilerinin imkân verdiği ölçüde kendini kuşatan olgu ve olaylar hakkında bilgi edinmeye ve onları açıklamaya çalışır. Şüphesiz, fiziksel dünyayı anlamamızdaki kabiliyetimiz, sadece sağ kalarak hayatımızı devam ettitmeye yönelik sıradan amacın oldukça ötesindedir. Çevremizi saran olgu ve olayları açıklama arayışı ve girişimi bir anlamda hayatı anlamlandırma çabasıdır. Bizi kuşatan olgu ve olayları anlamamızda ve hayatı anlamlandırmamızda bilim, felsefe ve dinin rolü büyüktür. Bilimsel alanda olduğu gibi teoloji ve felsefede de kanıtlama işlemi çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü, insanların dünya görüşünün tutarlı olduğunu ve inançları konusunda rasyonel temellere sahip olduklarını gösterebilmesi bir anlamda kanıtlama teşebbüslerine ve inançları lehindeki kanıtlara bağlıdır. Başka bir deyişle kanıtlama, irrasyonel bir tutuma düşmemek için (bütünüyle ikna edici olmasa da) inançların lehinde belli bir kanıt sunmaktır.[35] Tanrı'dan bahsetme ihtiyacı sadece bir kanıtlama yöntemi değil, varlığı anlamlandırma çabası olarak da görülmelidir. Başka bir ifadeyle bu teşebbüsteki amaç, herhangi rasyonel bir zihne sadece Tanrı varlığını kanıtlamak değil, insan varoluşuna anlam katacak esas bağlamı yakalamaktır. Kanıtın neliği ve kanıtlamanın nasıl yapıldığı konusunda genel kabulün yanında farklı anlayışlar da bulunmaktadır. Genel kabullerin yanında farklı anlayışların bulunması egemen paradigmatik anlayışın yanında insani özelliklerden de kaynaklanır. Batı'da 17. yüzyıldan bu yana gelişen bilimsel gelişmeler bazı teolojik görüşleri sorgular hale getirmişse de bu sorgulamanın neticesinde ortaya çıkan bilim ve felsefedeki kimi yeni gelişmeler teolojiye yeni açılımlar getirmiş ve bazı konuların ele alınmasında önemli ölçüde katkı da sağlamıştır.

---

[35] Teistik kanıtların amacıyla ilgili geniş bilgi için bkz. S. T. Davis, *God, Reason and Theistic Proofs*, Edinburgh University Press, USA, 1997, s. 189–190. Kuşkusuz, bir nedene sahip olmak ile o nedeni göstermek (hatta o nedene başkalarını ikna etmek) arasında zorunlu bir ilişki olmasa gerektir. Sahip olduğu nedeni açıklamak mümkün olduğu halde, insan onu açıklarken başarısız olabilir. Ya da insan, gerçekten kendi nedenini açıkladığı halde, soruyu soranı ikna etmede başarılı olmayabilir. Soru soranı ikna edememek, bir anlamda yapılan itiraz (meydan okuma) karşısında etkili ve yeterli bir açıklama sunamamak şeklinde anlaşılacaktır. Fakat bu (ikna edememek), açıklamanın yokluğunu değil, açıklamadaki başarısızlığı gösterir.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi bilim, felsefe ve dinin amacı yaşadığımız doğayı ve bizi kuşatan olgu ve olayları açıklamak, anlamak ve anlamlandırmaktır. Şüphesiz bilim, doğal dünyayı nesnel olarak tanımlamamızda ve bunun temelinde yatan nedenleri saptamada büyük rol oynar. Bilim, doğa olguları arasındaki ilişkilerin gözlenmesine ve gözlem sonuçlarının rasyonel bir şekilde açıklanmasına dayanır. Bilimsel açıklama, etrafımızda cereyan eden olguların bir takım ön koşullara dayandırılarak ve o ön koşullar ile söz konusu olgu arasında bulunan düzenliliğe göre açıklanmasıdır.[36] Bilim, doğal olguların nedenlerini daha iyi açıklamak için birçok metod kullanır. Bilimsel metod doğrudan gözlemin yanı sıra çok değişik şekillerde de uygulanabilir. Pek çok bilimsel keşif dolaylı deney ve gözlemler sonucu yapılan çıkarsamalar ve bu çıkarsamalardan elde edilen yeni hipotezlerin test edilmesiyle yapılır. Bilim, gözlem ve deneylerde tümevarımı kullanırken, geliştirilen bir hipotezin ve buna bağlı öngörülerin sınanması aşamasında tümdengelim yöntemini kullanır. Dolayısıyla bilimsel bilginin oluşturulmasında, tümevarım kadar tümdengelim de önemlidir ve etkin bir rol oynar. İşte dolaylı gözlemlerin bu ağırlığından dolayı bilim, sadece gözlemlenebilir olguları değil, doğrudan gözlemlenemeyen olguları da başarıyla inceler ve açıklar.[37] Bilim, tümevarımla gözlem ve deneyleri aşan genellemelere varsa da aslında tümevarımla ulaşılan sonuçlar, genel-geçerliği olan yasaları ve zorunluluğu değil, olasılığı ifade ederler.[38]

Bilim adamları gözlenen olgular için en iyi bilimsel açıklamayı ortaya koymaya çalışırlar. Bilimlerde incelenen olaylar gözlem ve deneye dayanan metotlarla tesbit edilmeye çalışılır. Bilim adamları teoriyi kullanarak yaptıkları mantıksal çıkarım ve matematiksel hesaplarla teori konusuna giren olaylar hakkında öngörülerde bulunurlar. Bu öngörülerin, genel teoriye göre yapılan deney, gözlem ve ölçme sonuçlarıyla uyumlu olması bilim adamları tarafından

---

[36] C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in Philosophy of Science*, The Free Press, New York, 1965, s. 247; Ayrıca bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. R. Swinburne, *Simplicity As Evidence of Truth*, Marqutte University Press, Milwakukee, 1997, s. 1–19

[37] Örneğin, partikül fizikçileri, çok küçük olmalarından dolayı, subatomik partikülleri doğrudan gözlemleyemezler. Ancak diğer gözlemlere dayanarak partiküllerin ağırlığı, hızı ve diğer özellikleri hakkında çıkarsamalar yaparlar. Dolayısıyla bir fenomen için doğrudan gözlem yapamasak da, dolaylı gözlemlere dayanarak bugünkü dünya ve hatta geçmişi hakkında bilgi edinebiliriz. Astronomi, jeoloji, evrimsel biyoloji ve arkeoloji gibi bilimlerde bu tür metotların işlev gördüğünü söylemek mümkündür.

[38] Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, Doğu Batı yay., 4. Basım, Ankara, 2008, s. 26

teorinin geçerli sayılması için yeterlidir. Bilim adamları aynı zamanda bir teorinin kapsamına giren olayları teoriyi kullanarak yaptıkları hesaplarla açıklamak isterler. Teori konusuna giren olayların açıklamaları temel kabuller ve hipotezlere dayandırılarak yapılır. Bir teori ne kadar az hipotez ve kabulle, konusu içine giren en çok sayıda olayla ilgili açıklama yapabilme imkânı sağlıyorsa bilim adamları tarafından o kadar "en iyi" teori olarak kabul edilir.[39] Görüldüğü gibi, bilimsel açıklamada ileri sürülen hipotez ya da kuramın "açıklama kapasite" ve "basitlik" ölçütleri çok önemlidir. Şüphesiz, bir soruna çözüm arayışında birden fazla hipotez veya kuramla karşılaşılabilir. Böyle bir durumda yapılması gereken, en doyurucu açıklamayı sağlayan ilkeyi seçmektir.[40] Tam da bu noktada bizim bir şeyi açıklamaya çalışırken hangi yöntemleri kullandığımız, doğruları ve hakikatleri hangi yöntemlerle bilebileceğimiz sorusu hangi yöntemlerin daha önemli olduğu konusun ortaya çıkartmaktadır. İnsan sadece tecrübe dünyasıyla sınırlı bir alan hakkında bilgi sahibi değil, varlığın bütünü hakkında değerlendirme imkânına sahip olmak istemesi kanıtlama yöntemlerinin önemini ortaya koymaktadır.

Genel olarak mantık, felsefe ve bilimde tümdengelim, tümevarım ve analoji gibi üç türlü akıl yürütmenin kullanıldığını görmek mümkündür. Buna bağlı olarak kanıtlama yöntemleri geleneksel olarak tümdengelimsel, tümevarımsal ve analojik yöntem olarak üç gruba ayrıldığını söylemek mümkündür. Bunlar arasında mantıkta tümdengelimin daha çok kullanıldığını ve bundan dolayı da mantıkçıkların mantığı tümdengelimsel mantık diye adlandırdıklarını görürüz.[41] Tümdengelim ve tümevarımı kullanmaları bakımından felsefe ile bilimin yöntemleri aynıdır.[42] Şimdi genel olarak insanların bir şey hakkında bilgi edinirken ve bir şeyi kanıtlamaya çalışırken kullandkları yöntemleri sırasıyla ele alarak incelemeye çalışacağız.

---

[39] Şakir Kocabaş, "Batı Bilim Anlayışında Gerçeklik Meselesi", *Dîvân İlmi Araştırmalar*, Sayı: 8, İstanbul, 2000, s. 30

[40] Selçuk Kütük, *Bilim Felsefesi Üzerine*, Açılımkitap, İstanbul, 2005, s. 61

[41] Özlem, *Mantık*, s. 36; Ayrıca bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1970, s. 178; A. Kadir Çüçen, *Mantık*, Asa Kitabevi, Bursa, 1999, s. 16; Hasan Küçük, *İslam'da ve Batı'da Mantık*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., 2. Baskı, İstanbul, 1988, s. 112-113

[42] A. Kadir Çüçen, *Felsefeye Giriş*, Asa Kitabevi, Bursa, 1999, s. 20

1. Tümdengelim

En önemli kanıtlama yöntemlerinden biri olan tümdengelim, öncüllerin doğru kabul edilmesi halinde sonucun bu öncüllerden zorunlu olarak çıktığı akıl yürütme türüdür.[43] Tümdengelimsel kanıtlamada öncüller doğru ve çıkarım mantık kurallarına uygun ise, neticenin doğru olduğunu kabul etmek zorunludur.[44] Çünkü, genelden özele giden çıkarım türü olan tümdengelimde sonuç, öncüllerin kapsamı içindedir. Bu kapsama zorunluluğu içermekte[45] ve bundan dolayı yeni bilgi vermemektedir.[46]

Tümdengelim yöntemi, öncüllerde zaten varolanı sonuçta açığa çıkarması bakımından ve yeni bilgi vermediğinden dolayı eleştiriye maruz kalır. Çünkü tümdengelimsel kanıtlamada öncüllerde varolanlar tekrarlandığından herhangi bir yeni bilgi vermemektedir. Bütün eleştirlere rağmen tümdengelim bir kanıtlama biçimi olması bakımından mantıkta, matematik, felsefe ve teolojide kullanılır.[47] Kanıtlama yöntemi olarak birçok alanda kullanılmasına rağmen, tümdengelimci görüşlerin zamanla artan bir şekilde kuşkuyla karşılandığını[48] da görmek mümkündür. Bunun nedeni de tümdengelimsel mantıkta öncüllerin doğruluğunun, sonucu garanti etmek için yeterli olarak görülmesidir.[49] Tümdengelim, eğer hiçbir mantıksal yanlış yapılmazsa ve öncüller doğruysa, sonucun da doğru olması

---

[43] Özlem, *a.g.e.*, s. 36; Çüçen, *Mantık,* s. 17; Celal Türer, *Charles Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, Üniversite Kitabevi, 2003, s. 88; Doğan Özlem, İngilizce'deki deduction kelimesini Türkçedeki tümdengelim teriminin tam olarak karşılamadığını ve bundan dolayı da deduction kelimesini Türkçeye dedüksiyon şeklinde tercüme ederek kullanmanın daha uygun olduğunu belirtir. Bkz. Özlem, *a.g.e.*, s. 38

[44] Özlem, *a.g.e.*, s. 41-42

[45] Çüçen, *Felsefeye Giriş*, s. 22; Tümdengelimsel akıl yürütme, öncüllerde örtük halde bulunanı açığa çıkarma olarak kendini gösterdiğinden felsefe tarihi içerisinde çok eleştirilmiştir. Eleştirilerin başında tümdengelimin bize yeni bilgi vermediği ve sadece eldeki bilgiyi yinelediği konusu gelmektedir. Bütün eleştirilere rağmen bilim, matematik ve felsefede tümdengelimin, bilgilerimizi bir kuram içerisinde düzenlememize yarayan kanıtlayıcı özelliği görmezlikten gelinemez. Geniş bilgi için bkz. Özlem, *a.g.e.,* s. 38; Ayrıca bkz. Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Beyaz Kule yay., Ankara, 2008, s. 248

[46] John R. Shook, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, çev. Celal Türer, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 51

[47] Çüçen *Mantık*, s. 18

[48] Lokman Çilingir, "Temellendirme", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed., A. Cevizci, c. I, Etik yay., İstanbul, 2003, s. 151

[49] Türer, *a.g.e.*, s. 88

gerektiğini a priori olarak bilebileceğimiz akıl yürütme olarak görülür.[50] Tümdengelimsel akıl yürütme yöntemi, başlangıç önermelerinden sonuç önermelerinin mantık ilkelerine uygun olarak çıkarıldığı bir dizi önermeden oluşur. Nitekim tümdengelimsel kanıtlar, doğruluklarını kendi içinde barındıran kanıtlardır. Tümdengelimsel akıl yürütme şeklinde, önermelerin bir kısmı, başlangıç önermelerden doğrudan çıkarken, diğerleri başlangıç önermelerinden çıkarılan önermelerden doğrudan çıkar, daha sonra gelen önermeler de bu önermelerden çıkarılır ve bu işlem böyle devam eder gider.[51]

Kanıtlama, özellikle tümdengelimde bir zorunluluğu ifade eder.[52] Daha önce bahsettiğimiz gibi tümdengelimsel kanıtlama yönteminin yeni bir bilgi üretmediği ileri sürüldüğünden çok fazla eleştirilmiştir. Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen kanıtlardan biri olan ontolojik kanıt tümdengelimsel yapıdaki bir kanıttır. Bu kanıt tümdengelimsel yapıda olmasından dolayı birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Zira, tümdengelimsel bir kanıtta, kanıtlanmak istenen iddia kanıtlamada öncül olarak kullanıldığından, savı kanıtsama hatasına düştüğü ileri sürülür. Ayrıca analitik öncüllerden kurulu tümdengelimsel kanıtlar, kavramlar alanıyla ve kavramsal çözümlemelerle sınırlı olduğundan, bir kavramdan ne kadar mükemmel ve geçerli bir çözümlemeyle bir çıkarım yapılırsa yapılsın, sonuç olgularla ilgili bize hiçbir şey söylemeyeceği[53] yönündeki eleştirilerdir. Bu eleştirilerin etkisi büyük olacak ki[54], bir dönemler Tanrı'nın varlığıyla ilgili tümdengelimsel kanıtlar yerine tümevarımsal kanıtlar tercih edilmiştir. Aslında tümevarımsal kanıtların son zamanlarda daha ön plana çıkmasında sadece tümdengelimsel yöntemlerin eleştirilmesi değil, gelişen bilimsel araştırmaların büyük etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.

---

[50] Stephen F. Barker, *Matematik Felsefesi*, çev., Yücel Dursun, İmge kitabevi, Ankara, 2003, s. 21-22

[51] R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1977, s. 39; Özlem, *a.g.e.*, s. 37

[52] Özlem, *a.g.e.*, s. 131-134

[53] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev., Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul, 1993, s. 290-294

[54] A. Plantinga ontolojik kanıtı yeniden inşa ederek savunur. Ontolojik kanıtla ilgili geniş bilgi için bkz. *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, ed. by Alvin Plantinga, Paperback, Doubleday, 1965

2. Tümevarım

Tümdengelimin tam tersi olan tümevarım, sonlu sayıdaki belirli türden durumlarda doğru olan bir ifadenin bu türden tüm durumlara uygulanmasına dayanan bir akıl yürütme biçimidir.[55] Tümevarımın günlük hayatımızda olduğu gibi bütün bilimlerde çok önemli bir rolü vardır. Mantık, fizik, biyoloji, tarih ve diğer bilim dallarında tümevarıma dayanılarak sonuca varılır.[56] Tümevarım, zihnin tikelden tümele, parçadan bütüne, tek tek olgu ve olaylardan genel yasalara ulaştıran akıl yürütme şeklidir. Başka bir deyişle, bir bütünün parçalarına dayanarak bütün hakkında hüküm vermek demektir.[57] Tümevarım kanıtlama yöntemi gözlemlenen olgu ve olaylar arasındaki bağlantıları tasvir eder ve bu bağlantıların gelecekte devam edip etmeyeceğini ortaya koyar.[58] Tümdengelimin aksine tümevarım, verinin ne söylediğinin ötesine giden bir empirik bağlam ifade eder. Örneğin, birçok kuğuyu gözlemlediğimi, bunların tümünün siyah olduğunu gözlemlediğimi varsayın. Şu halde olasılıkla, tümevarımsal olarak akıl yürütebilirim ki, bütün kuğular siyahtır. Fakat benim verimin doğruluğu, bütün kuğuların siyah olduğu sonucunun doğru olmasının zorunlu olduğunu a priori olarak garantiye almaz. Bir kimsenin en fazla söyleyebileceği şey, sonucu desteklediği ve onayladığıdır.[59] Görüldüğü gibi tümevarımda varılan sonuç zorunlu değildir. Çünkü tümevarımda varılan sonuç, gözlem ve deneylerle saptanabilmiş olanı aşmaktadır. Tümevarımsal akıl yürütmeyle varılan sonucun zorunlu olabilmesi için, geçmiş, şimdi ve gelecekte ve uzamın her bölgesinde gözlemlenmiş olması gerekecektir. Bu zaman ve uzam açısından imkânsız

---

[55] Gunnar Skirbekk ve Nils Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev., Emre Akbaş ve Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul, t.y., s. 205; Türkçedeki tümevarım terimi enduction'u tam olarak karşılamamaktadır. Bkz. Özlem, *a.g.e.*, s. 40

[56] Ernst von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev., Macit Gökberk, Sosyal yay., İstanbul, 1994, s. 145-146

[57] Jean Nicod, *Tümevarımın Mantıksal Problemi*, çev., Tahir Yaren, İlahiyat yay., Ankara, 2003, s. 15; Jules Lachelier, *Tümevarımın Temeli Hakkında*, çev., H. Ragıp Atademir, 3. Baskı, Milli Eğitim Bakanlığı yay., Ankara, 1986, s. 3; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ yay., 6. Baskı, Ankara, 1996, s. 407

[58] Shook, *a.g.e.*, s. 51

[59] Barker, *a.g.e.*, s. 21-22; Gözleme dayanan çıkarımın olasılıkçılığıyla ilgili görüşler için bkz. R. Swinburne, "Violation of a Law of Nature", *Miracles*, ed. by R. Swinburne, Macmillan Publishing Company, New York, 1989, s. 75; Swinburne, *The Existence of God*, s. 6

olduğundan tümevarımla elde edilen sonuç zorunlu değildir. Tümevarımda varılan sonuç önermesi bir mantıksal zorunluluğu değil, içeriksel bir olasılığı ifade eder.[60]

Görüldüğü gibi tümevarım, değişik tekil durumlardan ve deneylerden genel sonuçlara varmaya çalışır. Tümevarım olasılığı ortaya koyduğu için her zaman yeni kanıtlar ortaya konabilir. Tümevarımla elde edilen sonuçların sağlamlığı öncülleri oluşturan önermelerin sağlamlığına ve doğruluğuna bağlıdır.[61] Genel olarak tümevarım, gözlemlenmiş olaylardan gözlemlenmemiş olaylara yönelik, genel önermeler oluşturma yöntemi olarak da tanımlanabilir. Zira tümevarım, gelecekte olabilecek olayların geçmişte olanlara benzeyeceği varsayımına dayandığından, ancak bu varsayım sayesinde olguların bilgisinden bu olguları idare eden kanunların bilgisine geçer. Bu akıl yürütme yönteminde doğru olan öncüller, sonucu kabul etmek için uygun dayanaklar konumundadır ve sonuca belli bir ihtimaliyet kazandırır. Tümevarımsal kanıtların neticeleri kesin olmadığından tümevarım daha önce işaret ettiğimiz gibi doğru olmaları muhtemel (veya kuvvetle muhtemel) neticeler verir.[62] Dolayısıyla yapılan gözlemler, varılan sonuç için bir dayanak olmakta, ama neticeyi zorunlu kılmamaktadır. Başka bir deyişle, yapılan gözlemler, söz konusu olayın değişik zaman ve mekânlarda da benzer şekilde gerçekleşeceğine ilişkin bir inancın oluşmasını sağlar, fakat bir zorunluluk ifade etmez. Ne kadar geniş tecrübe birikimine sahip olursak olalım, gelecekte nelerin olabileceğini kesin olarak bilemeyiz. Bundan dolayı tümevarıma dayanan herhangi bir kuramı nihai anlamda tamamlanmış kabul etmek mümkün değildir.

Tümevarımı tam ve eksik tümevarım şeklinde ikiye[63] ayıranlar da vardır. Tam tümevarımda sonuç zorunlu, eksik tümevarımda ise sonuç olumsaldır.[64] Tam tümevarımın olması için belli cinsin tüm üyelerini tek tek fiilen incelemek ve ulaşılan sonucu görünüş itibariyle de olsa, külli bir önermede toplamak gerekir. Eksik tümevarımda ise, az sayıdaki incelenmiş hallerden tüm durumlara yani, incelenmemiş olana, bilinmeyene ve gelecekte karşılaşılacak durumlara yönelik

[60] Özlem, *a.g.e.*, s. 39
[61] Çüçen, *Felsefeye Giriş*, s. 21
[62] Adanalı, *a.g.m.*, s. 552; Özlem, *a.g.e.*, s. 41-42
[63] Öner, *a.g.e.*, s. 180; Necip Taylan, *Mantık: Tarihçesi-Problemleri*, 4. Basım, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., İstanbul, 1996, s. 149; Aster, *a.g.e.*, s. 148; Emiroğlu, *a.g.e.*, s. 218
[64] Öner, *a.g.e.*, s. 181

çıkarımlar yapılır.[65] Verili haldeki bilinen durumlardan henüz bilinmeyen olgu ve olaylar hakkında çıkarımlar yapan eksik tümevarım, bilimsel metod olarak önem taşıyan tümevarımdır.[66] Tümevarıma dayalı çıkarımın içinde barındırdığı en önemli sorunlardan biri, onun tümevarıma dayalı olarak temellendirilememesi ve her tümevarımsal önermenin kanıtlanamayan bir önerme ve deneme olarak kalmasıdır. Zira, bunu gerçekleştirebilmek sonsuz ileriye ya da geriye gidişi gerektirmekte ve tümevarımın kanıtlanması yarım kalmaktadır. Bu bakımdan yeni deneylerin tümevarım yoluyla ulaşılan sonuçların kesin bir doğruluğa sahip olmadığını göstermesi veya çürütmesi mümkündür. Bu nedenle, tümevarım yoluyla elde edilen neticelerin doğruluğu, zorunlu mantıksal doğruluk değil, her zaman değişebilen olgusal doğruluktur.

Tümevarımsal çıkarımlarla ilgili başka bir sorun da, doğruluğuna tecrübe yoluyla ulaştığımız külli bir ifadenin, yine külli mahiyetteki ifade ya da ifadelerle desteklenememesidir. Bundan dolayı o, katî bir gerçekliğe sahip olamamakta; fakat belli bir düzeyde güvenilirlik ve ihtimaliyete ulaşmaktadır. Buna göre, tümevarımsal çıkarımlar, muhtemel çıkarımlardır. Bu çerçevede kesin hakikate ulaşamayan tümevarımsal mantık, ihtimaliyete dayalı çıkarım mantığı olmaktadır.[67] Bütün bunlara rağmen, tümevarımsal akıl yürütmenin genellemeler yapabilme özelliği, bilimde deneye dayalı yasaların, matematikte olası teoremlerin kaynağıdır. Tümevarım ilkesi deneye dayanan bütün çıkarımların sağlamlığı bakımından zorunlu olmasına rağmen, kendisi deneyle kanıtlanamaz.[68]

Tümevarımsal kanıt öncüllerden sonucun çıktığı ve öncüllerin sonucu içermediği, fakat sonuç lehinde kanıt sağlayan kanıt olarak da tanımlanabilir.[69] Swinburne, tümevarımsal kanıtları ikiye ayırmaktadır. İlk olarak, öncülleri sonucu bir dereceye kadar muhtemel kılan, fakat zorunlu kılmayan doğru tümevarımsal kanıtlar gelmektedir. Swinburne, bu çeşit tümevarımsal kanıtları ihtimaliyetli-tümevarımsal kanıt olarak adlandırır. Doğru ihtimaliyetli- tümevarımsal kanıtlarda

---

[65] Emiroğlu, *a.g.e.*, s. 218-219; Aster, *a.g.e.*, s. 148
[66] Aster, *a.g.e.*, s. 148
[67] K. R. Popper, “The Problem of Induction”, *Readings in the Philosoph of Science: From Positivism to Postmodernism,* ed. by Theodere Shick, Jr., Mayfield Publshing Company, California, 2000, s. 50-51
[68] Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, çev., Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı yay., İstanbul, 1994, s. 59
[69] Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 46

öncüller, sonucu daha muhtemel kılar.[70] Swinburne'ün doğru tasdikleyici-tümevarımsal kanıt olarak adlandırdığı kanıt türünde ise, öncüller sonucun ihtimaliyetine katkıda bulunur, yani, onu kuvvetlendirir, önceden olduğundan daha muhtemel hale getirir.[71] Swinburne, bir veya birden çok öncülden yola çıkarak bir sonuca varan tümevarımsal kanıtın tümdengelimsel bir şekilde geçerli olmadığını, fakat kanıtın öncüllerinin sonucu kabul etmeyi makulleştirdiğini ve bu durumda öncüllerle sonuç arasında açık bir olumlu ilişkinin bulunduğunu belirtir.[72] Zira, geçerli tümevarımsal kanıtlar, sonucu epistemik açıdan makul kılar. Şöyle ki, P, S'nin doğru olmasını muhtemel kılan bir kanıt ileri sürdüğünde, P, S'yi epistemik anlamda ihtimal dâhiline sokuyor demektir. Dolayısıyla, P, ne zaman vuku bulursa, S'nin vuku bulma ihtimali artar ve bunun bir sonucu olarak, S, P'nin doğru olma olasılığına katkıda bulunan bir kanıt konumunda olur.

Swinbune'e göre, kanıtlar birbirini güçlendirip zayıflatabilir. Bu durum, tümevarımsal kanıtlar söz konusu olduğunda daha açık bir şekilde kendini gösterir. Bir kanıt sonucu ortaya koymayabilir; ancak, değişik kanıtlar bir araya getirildiğinde, onların sonucu desteklemeleri daha muhtemel olur. Bu durumda, epistemik ihtimaliyetle, önermeler ya da belli durumlar arasındaki ilişkilerin[73] yani, bir önermenin diğer bir önermenin doğruluğunu temin etme düzeyinin kastedildiği söylenebilir.[74] Söz konusu ihtimaliyet, tümevarımsal kanıtların birbirini takviye etmesi ya da zayıflatmasıyla ilgili bir durumdur. Sözgelimi, Smith'in ellerinde kan lekelerinin bulunması, Jones'u onun öldürdüğünü ihtimal dâhiline sokmaz; aynı şekilde, Smith'in bizatihi Jones'un ölümünden kazançlı çıkması olgusu ve cinayetin işlendiği sırada onun bizzat cinayet mahallinin yakınında bulunması da böyledir. Fakat tüm bu olaylar, belki başka olaylarla birleşerek sonucu ihtimal dâhiline sokar.[75]

---

[70] Swinburne, *The Existence of God*, s. 6; Bruce R. Reichenbach, "Explanation and the Cosmological Argument", *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, ed. by Michael L. Peterson and Raymond J. VanArragon, Blackwell Publishing, Malden, 2004, s. 111
[71] Swinburne, *a.g.e.*, s. 6
[72] Swinburne, "Introduction", s. 3
[73] R. Swinburne, *An Introduction to Confirmation Theory*, Methuen & Co Ltd., London, 1973, s. 1-2
[74] R. Swinburne, *Epistemic Justification*, Clarendon Press, Oxford, 2001, s. 62
[75] Swinburne, *The Existence of God*, s. 13

Swinburne, tümevarım gibi sonucu muhtemel bir yöntemin Tanrı'nın varlığına kanıtlama konusunda kullanılmasına yöneltilecek olası itirazları dikkate alarak bilim adamlarının da söz konusu yöntemi kullandıklarını ve doğru yasalar elde ettiklerini belirtir. Ona göre, bilim adamlarının kendi gözlemlerine dayanan ve tabiat hakkında doğru yasalara ulaşmalarını ve gelecek hakkında öngörüde bulunmalarını sağlayan kanıtlar tümevarımsal kanıtlardır. Mesela, Tycho Brahe, Kepler, Galileo gibi bilginlerinin yaptıkları çesitli astronomik gözlemler, Newton'un hareket teorisini onaylamıştır, yani onun başka değil, açıkladığı şekilde olmasının daha muhtemel olduğunu ortaya koymuştur.[76] Buna dayanarak Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen tümevarımsal kanıtların Tanrı'nın varlığını kanıtlamada daha uygun ve doğru olduğunu söyleyebiliriz. Fakat evrenden yola çıkan hem bilimsel hem de teistik kanıtların kesin sonuçlara ulaştırdığını iddia edemeyiz. Dolayısıyla, tümevarımsal kanıtların vardıkları sonuçlar ihtimaliyet çerçevesinde değerlendirildiği için onların başka kanıtlardan daha güçlü ya da daha zayıf olduğu söylenebilir. Bu sadece teolojik alan için değil, tecrübe verilerine dayanan bütün bilimsel alanlar için de geçerlidir.

---

[76] Swinburne, *a.g.e.*, s. 6

3. Analoji

Kanıtlama yöntemlerinden biri de analojidir. Analoji, gündelik hayattaki konuşmalarda, tartışmalarda, teolojik ve bilimsel çıkarımlarda en çok kullanılan akıl yürütmelerden biridir.[77] Bilindiği gibi analoji, iki veya daha çok şey arasındaki benzerliğin gözlemlenmesidir. Bir veya daha çok açıdan benzer olan şeylerin diğer açılardan da benzer olacağı varsayımına dayanır.[78]

Bir kanıtlama yöntemi olarak analoji, iki olay ve olgu arasındaki benzerliğe dayanarak bunlardan birisi hakkında verilen bir hükmü diğeri hakkında da vermektir.[79] Başka bir ifadeyle, görülen ve bilinen benzerliklerden, görünmeyen ve bilinmeyen benzerlikleri ortaya çıkarmaktır. Tümdengelim ve tümevarıma benzer gözükmesine rağmen, analoji öncüllerde ortak olan özelliklerin veya benzerliklerin sonuçta da olduğunu varsayan bir çıkarım biçimidir. Bu nedenle zorunluluğu içermerdiği için doğruluk değeri de olasılıklıdır.[80] Bundan dolayı analojide ortak özelliklerin sayısı ne kadar çok olursa, sonucun doğru olma ihtimali de o kadar artacaktır.[81] Eğer, sözkonusu benzerlik zayıfsa, bu durumda, benzerlik temeline dayanarak çıkarılan sonuçlar da zayıf olacaktır.

Analoji, temel özelliği bakımından, tümdengelim ve tümevarımın bir karşımı olarak da görülebilir.[82] Çünkü, analojinin tek başına bir akıl yürütme yolu olduğu tartışma konusudur. Bundan dolayı, analoji ile yapılan bir akıl yürütmede hem tümdengelim hem de tümevarımın bulunduğu söylenir.[83] Analojide öncüller sonucu zorunlu yapmaz. Ancak anolojide, daha önce belirttiğimiz gibi iki şey arasındaki ortak özelliklerin sayısı artıkça, sonucun doğru olma olasılığı da artacaktır. Analojide bir genellemeye gidilmez, tek tek olgu, olay ve nesnelere gidilir. Kısacası, tümevarımda tikelden tümele gidilirken, analojide ise tikelden tikele gidilir.[84] Analoji iki nesne ve konu arasında yapılan bir karşılaştırma ve benzetme olduğundan analojiye dayalı kanıtlamanın neticeleri de tümevarımlar

---

[77] Çüçen, *Mantık*, s. 19; Emiroğlu, *a.g.e.*, s. 223; Taylan, *a.g.e.*, s. 148
[78] Taylan, *a.g.e.*, s. 148
[79] Öner, *a.g.e.*, s. 178; Emiroğlu, *a.g.e.*, s. 222
[80] Çüçen, *Mantık*, s. 19
[81] Emiroğlu, *a.g.e.*, s. 223
[82] Özlem, *Mantık*, s. 41
[83] Öner, *a.g.e.*, s. 179
[84] Özlem, *a.g.e.*, s. 42; Öner, *a.g.e.*, s. 180

gibi kesin değil, muhtemeldir.[85] Başka bir ifadeyle, analojinin dayandığı genel fikir varsayımsal olduğundan, analoji ile verilen hüküm daima olumsal olarak kalır, zorunluluğu gerektirmez.

Kanıtlar, birbirlerine benzedikleri iddia edilen iki şey arasındaki ilişki ya da nisbete dayanır düşüncesini esas alan analojik mahiyetteki kanıtlara göre, eğer bu iki şey, belli bazı yönlerden birbirlerine benziyorlarsa, doğrudan gözlemlenemeyen başka bakımlardan da birbirlerine benzeyebilirler. Yani iki farklı şey arasındaki benzer bir nitelikten yola çıkarak, ikisinden birinde ortak olan niteliği diğerine yüklemek mümkündür. Fakat iki şey arasında belli açılardan benzerliğin olması, onların başka yönlerden de benzerliklerinin olduğunu garanti etmez. Bundan dolayı analojide, öncüller sonuca zorunluluk katmaz, ama ilişki kurulan şeyler arasında benzer nitelikler ne kadar çoksa, sonucun doğru olma ihtimali o kadar yüksek olur.[86]

Daha önce işaret ettiğimiz gibi analojik akıl yürütmeyi birçok alanda kullanmaktayız. Örneğin, bilim belli bir sınıfın bazı üyeleri hakkında tespit ettiği hükümleri, o sınıfın tüm üyelerine uygulamaya çalışır. Bilimsel alandaki bu uygulama her ne kadar, fiziksel anlamda görünenlerden yine fiziksel anlamda görülme ihtimali olanlara gitme çabası olsa da, bir bilinenden bilinmeyene gitme işlemidir.

Bilimsel alanda olduğu gibi teoloji ve felsefede analoji yöntemi sıkça kullanılan yöntemlerdendir. Analoji, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak ve Tanrı hakkında konuşmak için teistlerin en çok başvurduğu yollardan biridir. Analojik akıl yürütmeye dayanan kanıtların en meşhuru, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullanılan teleolojik kanıttır. Bu kanıt, doğal şeylerle, insanlar tarafından tasarlanan şeyler arasında bazı benzerliklerin görüldüğünü iddia eder. Kanıtı ileri sürenlere göre, insan yapımı düzenle, doğal dünyada gözlemlenen düzen arasındaki benzerlikler, belli bazı yönlerden birbirine benzeyen zekâ sahibi tasarımcılara işaret eder. Bu bakımdan, bu kanıtı savunan kimseler, kâinatın bütününden bahsetmek yerine bir tek türde sergilenen işaretlerden yola çıkarak, düzen koyucu bir varlığa gitmeye çalışırlar. Zira, analojik kanıtların biricik ve başka örneği

[85] Özlem, *a.g.e.*, s. 41-42; Taylan, *a.g.e.*, s. 148
[86] Taylan, *a.g.e.*, s. 148

olmayan şeylere (bir bütün olarak kainatın varlığına) dayandırılması onların gücünü zayıflatır. Analojik kanıtlara dayanaklık eden bu şeylerde genellikle, araçlarla amaçlar arasında çok çarpıcı bir uyumun olduğu görülür.[87] Swinburne'e göre, belli başlı teistik kanıtlama yollarından biri olan teleolojik kanıt, insanın oluşturduğu uzamsal düzenle, bilimsel yasalarla sistematik hale getirilen doğal düzen arasındaki belli bazı benzerliklerden yola çıkarak, nihaî sebep olarak kasıtlı eylemlerde bulunan bir zâtı kabul eder. İki çeşit düzen arasındaki farklılık, insanın oluşturduğu daha dar kapsamlı düzene nisbetle, doğadaki düzenin kâinat çapında olmasında yatar. Bu ilk sebep olarak muazzam bir güce ve bilgiye sahip bir kişiyi kabul etmeyi gerektirir.[88] Teleolojik kanıt bu sonuca ulaşırken tamamiyle benzerliklere dayalı olarak işleyen analojik akıl yürütmenin kurallarına uymaktadır.

Analojik mahiyetteki teleolojik kanıta yapılan eleştirilerin büyük bir kısmı, kanıtın yapısına yöneliktir. Çünkü teleolojik kanıtta Tanrı yapımcıya, evren de işleyen bir makineye benzetilmektedir. Eleştirenlere göre bu kanıt, olgusal âlemden metafizik âleme geçmekte ve bir bakıma ontolojik bir sıçrama gerçekleştirilmektedir. Oysa, analojiye dayalı olan teleolojik kanıtın, geçerli olmayan bir benzerlikten yola çıktığını söylemek oldukça zordur. Zira, varolan âlemdeki düzen ve belli deneyimlerden aşkın bir varlığa gitmenin imkansız olduğunu söylemek bu çıkarımın geçersiz olduğunu göstermez. Her ne kadar teistler, şartlarını yerine getirmeyen analojiye başvurmakla suçlansa da, bilim adamlarının da pek çok durumda benzer yapıda analojiye başvurduğunu görmek mümkündür.[89] Dolayısıyla analoji bilimde olduğu kadar teolojide de en iyi kanıtlama yöntemi olarak kullanılabilir. Bu durum, her şeyden önce daha mükemmel açıklamalar yapma fırsatını ve Tanrı'nın varlığı hakkında analoji yoluyla da olsa neler söyleyebileceğimize dair bir imakanın söz konusu olduğunu gösterir.

---

[87] Alvin Plantinga, *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification*, Cornell University Press, New York, 1967, s. 99-101

[88] Swinburne, *a.g.e.*, s. 149

[89] 19. yüzyılda ışık ve sesin bilinen özelliklerinden bazıları şunlardır: Hem ışık hem de sesler yansır, kırılır ve sapma gösterir. Işık ve ses, dalga biçimindeki bir ortamda birbirine karışarak yayılır. Işık havanın olmadığı boş mekandan geçtiği için, onun havaya nasıl yayıldığı izah edilememiştir. Bunun üzerine bilim adamları, ışığın kırılmasının nedeni olarak, ayrı bir ortamın varlığını postulat olarak koymuşlardır. Swinburne, *a.g.e.*, s. 148

Genel olarak kanıtlamanın mahiyeti ve yöntemlerini ele aldıktan sonra tezimizin en önemli konularından biri olan kanıtlamanın değeri, kanıtlamaya gerek olup olmadığı, insanların kanıtlamaya neden gerek duydukları, hangi sebeplerden dolayı insanların kanıtlamaya karşı çıktıklarını detaylı bir şekilde ele almaya çalışacağız.

II. KANITLAMANIN DEĞERİ

Dinî epistemolojide Tanrı'nın varlığının nasıl bilinebileceği meselesi hep canlılığını koruyarak tartışıla gelmektedir. Tanrı'nın varlığını kanıtlama sorunu din felsefesinin bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkmasından sonra onun bir konusu olarak tartışılmaya başladıysa da, bu tartışmanın tarihi çok eskilere uzanır. İlkçağdan ortaçağa, aydınlamadan günümüze kadar olan dönem içinde Tanrı'nın varlığı ve kanıtları felsefecilerin her zaman üzerinde durduğu konu olmuştur. İlk çağlardan beri insanların, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalıştıklarını ve bu konuda büyük çabalar harcadıklarını gözlemlemek mümkündür.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak varlık türlerinin en üst mertebesiyle alakalı olduğundan dolayı düşünen her insanı ilgilendirir. Zira, inanan insan, inancı konusunda rasyonel nedenlere sahip olduğunu gösterme ihtiyacı hisseder. Bundan dolayı da Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için çaba sarf eder. Bu çabanın gerisinde lehine kanıt getirilen görüşün rasyonel, kanıt getiril(e)meyen görüşün ise irrasyonel veya asılsız olduğu düşüncesi yatmaktadır. Buna göre, kanıtlama bir anlamda inancın değerini ortaya koyma girişimidir. Başka bir deyişle, inancın değeri onun kanıtlanıp kanıtlanmamasına bağlıdır. Dolayısıyla bu iddialarının doğruluk ve yanlışlıklarının gösterilebilmesi değerli bir teşebbüs olmaktadır.

Birçok düşünür sahip olduğu dinsel inançların entelektüel düzeyde tartışılabileceğini iddia eder. Bu iddianın temelinde ise, inançların kabul edilebilirliği, doğrulanabilirliği ve anlamlılığı yatmaktadır. Fakat bu düşünceye alternatif bir görüş olarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ileri sürülen kanıtların hiçbir değerinin olmadığını iddia eden düşünürler de vardır.[90] Bu husus Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın değerini tartışma konusu haline getirmektedir. Şimdi sırasıyla önce Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya karşı çıkanların, sonra da Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın gerekliliğini savunanların görüşlerine ele alalım.

[90] Bertrand Russell, *Dünya Görüşüm*, çev., Cenap Yılmaz, Bilgi yay., İstanbul, 1966, s. 16

1. Kanıtlamanın Gereksizliği

Felsefe tarihine baktığımızda Tanrı'nın varlığının kanıtlanması gerektiğini savunanların yanında Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasına karşı çıkan düşünürlerin olduğunu görürüz. Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya karşı çıkan düşünürlerin hepsinin ortak nedenlerden dolayı karşı çıktıklarını söylemek zordur. Zira, onlar birbirinden oldukça farklı nedenlerden dolayı Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya karşı çıkmışlardır. Onlardan bazıları sırf Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya değil, Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen kanıtlara karşı çıkmışlar ve Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen kanıtları ciddi şekilde eleştirmişlerdir. Tanrı'nın varlığıyla ilgili kanıtları sadece ateistlerin eleştirdiğini söylemek doğru olmaz. Çünkü, birçok teist ve deist filozofun da kanıtları yöntem, içerik ve şekilsel açıdan eleştirdiği bir gerçektir. Dolayısıyla Tanrı kanıtlamalarına yapılan eleştirileri, mutlak olarak ateizm adına yapılmış bir girişim olarak görmek doğru olmayacaktır.[91]

Tanrı'nın varlığının kanıtlanması gerektiğini savunan düşünürlerin de benzer gerekçelerden dolayı Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın gerekliliğini savundukları söylenemez. Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya karşı çıkanların bazıları felsefî nedenlerden dolayı, bazıları da dinî nedenlerden[92] dolayı karşı çıkmışlardır. Felsefî nedenlerden dolayı karşı çıkanlar, insan aklının sınırlı olduğunu, dolayısıyla insan aklının Tanrı'nın varlığı (ya da yokluğu) gibi bir konuda bir karara varamayacağını vurgular. Dini nedenlerden dolayı Tanrı kanıtlamasına karşı çıkanların da birbirinden farklı gerekçeleri vardır. Bu gerekçelerden biri, Tanrı'ya olan imanın "özgürlük meselesi" olduğu, dolayısıyla kanıtlanmış Tanrı'ya inanmanın imanın mahiyetine aykırı olacağı, başka bir ifadeyle, imanın güzelliğini yok eder endişesidir. Bundan başka, "insan aklının aşkın olanı kavrayamayacağı meselesi"nden hareketle karşı çıkanlar da olmuştur. Onlar kendi görüşlerini Kitab-ı

---

[91] Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1998, s. 102

[92] İlahî mahiyetin beşeri akıl tarafından tam olarak bilinemeyeceği ve tanımlanamayacağı inancının arkasına sığınarak Tanrı'nın var olup olmadığının evrenden elde edilecek kanıtlarla araştırılamayacağını ileri sürenler vardır. Swinburne'e göre, Tanrı'nın varlığının kanıtlarının işe yaramayacağını öne süren felsefî görüşlerden başka, Hıristiyanlığın içinden çıkmış İncil'de Tanrı'nın varlığının kanıtlarının bulunmadığı ve orada savunulan Tanrı'nın, kanıtlarla ortaya konulabilir türden bir Tanrı olamayacağından hareketle kanıtlamaya karşı çıkarlar. Bu görüşlere katılmayan Swinburne'e göre, Tanrı'nın varlığı İncil'de iyilik, kudret gibi sıfatlar bağlamında dolaylı olarak da olsa tartışılmıştır. Bkz. R. Swinburne, *Faith and Reason*, Clarendon Press, Oxford, 1981, s. 86

Mukaddesi esas alarak temellendirmeye çalışmışlardır. İnsanları, Tanrı'nın varlığı ile ilgili kanıtlamalara karşı çıkmaya iten sebeplerden biri de, kanıtlanan Tanrı'nın dinin/teizmin Tanrısı olup olmayacağı endişesidir.

Bununla beraber kanıtların ortaya koyma iddiasında oldukları şeyi başaramadıkları konusundan hareketle Tanrı'nın varlığı ile ilgili kanıtlamalara sıcak bakmayanlar da var. Kanıtlamaların dine karşı olduğunu ileri sürenler yanında, bunun dine zarar verdiğini düşünenler de olmuştur. Görüldüğü gibi, Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın gerekliliği veya gereksizliği konusunda birbirinden oldukça farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı düşünürler felsefî çalışmaların, rasyonalist arzuyu tatmin edecek hiçbir kanıt ortaya koymadıklarını ve bunun başarılamayacağını gösterdiğini kabul ederler. Mantıki zorunluluk içeren felsefî kanıtlamalarla bu işin nasıl olacağı; Tanrı'nın varlığının ihtimali (olasılığı) empirik bir kanıtlama ve çıkarsama meselesi olmadığı; hatta empirik bir kanıtlamadan çıkarsanmış bir Tanrı'yla yetinmenin mümkün olup olmadığı ve Tanrı'nın varlığının kıyasın sonucu bir önerme olmadığı; dindarca bir hayat için kanıtların uygunsuzluğu; teizmle ilgili geleneksel kanıtların her birinde varlığı kanıtlandığı iddia edilen Tanrı'nın, imanın objesi olan Tanrı'nın sadece bir soyutlanması ve donuk bir gölgesi olduğu; "Tanrı vardır önermesinin" kanıtlanması, her hangi bir kişiyi, tüm benliğiyle sarsıp o önermeyi kabul etmeye zorlayıp zorlayamayacağı vb. soru ve sorunlar, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya girişmenin ve O'nun kanıtlanmasına karşı çıkmanın ne kadar önemli olup olmadığını gözler önüne sermektedir.

1. 1. Felsefî Gerekçeler

Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya felsefî gerekçelerden hareketle karşı çıkan düşünürlere göre[93], insan aklı mahiyeti gereği aşkın bir Tanrı'yı kavrayamaz, dolayısıyla bu konuda herkesi ikna edecek bir sonuca varmak zordur. Dolayısıyla bu düşünürler, insan aklının sınırlılığından hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya karşı çıkarlar. Felsefî açıdan kanıtlamanın gereksizliğini savunan düşünürleri, teolojik nedenlerden dolayı karşı çıkanlardan kesin bir şekilde ayırmak her zaman mümkün olmasa da, teolojik karşı çıkışın felsefî karşı çıkıştan oldukça farklı olduğunu söylemek mümkündür. Felsefî gerekçelerden en önemlisi insan bilgisinin sınırlı oduğuyla ilgili birçok felsefeci tarafından ileri sürülen felsefî tezdir; bunun en açık örneği I. Kant (1724–1804) felsefesinde görülür.[94]

Arı Usun Eleştirisi isimli eseriyle iman sahasında deneye ve akla dayalı kanıt aramanın boş olduğunu göstermeye çalışmış olan Kant, söz konusu eserini yazmak suretiyle, doğa bilimlerinin yöntemini felsefî olarak meşrulaştırmış ve aynı zamanda doğa bilimlerinin sınırlarını çizmeye çalışmıştır. Dolayısıyla, Kant'ın eleştirel felsefesinden sonra doğa bilimlerinin Tanrı hakkında konuşması bir tür boş konuşma olacaktır. Çünkü saf aklın sınırları içinde bu tür metafiziksel konuların bilinmesi mümkün değildir.[95] Bununla Kant, inanç alanında teorik aklın ne ölçüde yetersiz kaldığını göstermeye çalışmıştır.[96] Kant'ın aklın güvenilirliğine yönelik eleştirileri fideist bir epistemolojiyi savunmada çok fazla malzeme sunduğu gibi[97] pragmatist bir Tanrı anlayışını savunmaya da ön ayak olmuştur.[98]

---

[93] Tanrı'nın yok olduğunu iddia eden ateistler kendilerinin bilimsel gerekçelere dayandıklarını ve bilimin kendi görüşlerini desteklediklerini ileri sürerler. Tanrı'nın var olmadığını iddia eden ateistler kanıtlamanın tamamen anlamsız olduğunu vurgularlar. Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın gerekli olduğunu, yani kanıtlama yükümlülgünün teistlerde olduğunu savunan ateistler olduğu gibi, Tanrı'nın insanlar tarafından farklı nedenlerden dolayı uydurulduğunu, onun uyduruk bir kavramdan başka hiçbir anlam ifade etmediklerini iddia eden ateistler de vardır. Bir tür ateizmden bahsetmek mümkün değildir. Ateizm de kendi içinde farklı türlere ayrılır. Ateizmin çeşitleriyle ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Aydın Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları,* Kaknüs yay., İstanbul, 2001, s. 43-68

[94] Swinburne, *a.g.e.*, s. 83; Swinburne, ateistlerin Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen kanıtların yetersiz olduğunu iddia ettiklerini ve bu ileri sürülen kanıtların yetersizliğini kendi inançsızlığına bir temel olarak gördüklerini belirtir. Swinburne, *The Existence of God*, s. 10

[95] Osman Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, Kitabiyat yay., Ankara, 2002, s. 81

[96] Mehmed Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklîliği", *İslâmi Araştırmalar*, Sayı: 2, 1986, s. 15; Taylan, *a.g.e.*, s. 102

[97] Recep Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka yay., İstanbul, 2002, s. 24

Kant'a göre, Tanrı eğer imanın değil de bilginin konusu olsaydı, bu durumda ne insanın özgürlüğünden ne de ahlakın otonomluğundan söz edilebilirdi.[99] Bu sebeple Kant'ın, *Arı Usun Eleştirisi* adlı kitabının ikinci baskısına yazdığı önsözde, "imana yer açmak için, bilgiyi bir yana atmak zorunda kaldım"[100] demesi fideizme belli bir oranda temel de sağlamıştır.[101] Kant'a göre, aklın teoloji açısından salt spekülatif kullanımına yönelik tüm girişimler bütünüyle verimsiz olmuştur. Doğa incelemelerinde kullanımının ilkeleri ne olursa olsun akıl hiçbir Tanrı bilgisine götürmez. Dolayısıyla Kant bu sözleriyle Tanrı'nın varlığını bilmenin geleneksel a priori ve a posteriori iki temel yolunun da kapalı olduğunu vurgulamaya çalışır.[102]

Modern Batı felsefesinde Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağı tezi, Kant'ın ciddi felsefî eleştirilerinden sonra daha da belirginleşen bir olgu olsa da bu yaklaşımın kökenleri daha eskilere dayandığını[103] görmek mümkündür. Kant'a öncülük eden önemli düşünürlerden olan Hume (1711-1776), a priori akıl yürütme ile Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağını iddia eder. Hume'a göre, bir olguyu a priori kanıtlar getirerek kanıtlamak mümkün değildir. Çünkü var olduğunu düşünebildiğimiz her şeyin, var olmadığını da düşünebiliriz. R. Descartes (1596–1650)'ın ontolojik kanıtının kanıtlamaya çalıştığı şekliyle Tanrı'sal varlığın zorunlu varoluşu söz konusu olduğunda, bütün özünün veya doğal yapısının aklî yetimiz açısından bilinmesinin imkânsızlığı nedeniyle onun var olduğunu düşünmek de var olmadığını düşünmek de mümkündür. Dolayısıyla a priori kanıtlama ile Tanrı vardır diyemeyiz.[104] Hume'a göre, insan aklının kusurlarından ötürü Tanrı bizim için tamamen kavranılamaz ve bilinemez (…) bundan dolayı da insan aklı hiçbir zaman erişemez.[105] Bundan dolayı, Tanrı'nın varlığının kozmolojik kanıtlara dayandırılarak kanıtlamasına karşı çıkan Hume, Tanrı'nın varlığının temellendirilmesi konusunda geleneksel yaklaşımlara itiraz eder. O,

---

98 Mehmet Sait Reçber, "Realizm, Din ve Dünyevileşme", *İslamiyat*, c. 4, Sayı: 3, 2001, s. 21-22
99 Mehmet Aydın, *Tanrı Ahlak İlişkisi: Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde*, TDV yay., Ankara, 1991, s. 52; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 85; Uslu, *a.g.e.*, s. 179
100 Kant, *a.g.e.*, s. 29
101 Fideizmin en temel gerekçesi aklın gücüne yönelik eleştiriler ve inancın esrarengizliğini korumaktır. Fideizme göre, dinî perspektif aklı dışlamaktadır. Çünkü dinî doğrular vahiy aracılığıyla bize bildirildiğinden aklın bu alanda bir yetkisi bulunmamaktadır.
102 Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitâbiyât yay., Ankara 2004, s. 9
103 Reçber, *a.g.e.*, s. 35
104 David Hume, *Din Üstüne*, çev., Mete Tunçay, İmge Kitabevi yay., Ankara, 1995, s. 199
105 Mustafa Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi*, Dergah yay., İstanbul, 2006, s. 166

evrenin yapısından yola çıkarak Tanrı'nın varlığına ve sıfatına ulaşmanın zorluğunu ve imkânsızlığını savunmuştur. Çünkü ona göre, Tanrı'nın doğası insanın bilgi alanına girmez ve Tanrı aklın kusurlarından dolayı tarafımızca tamamen kavranılmaz ve bilinmez bir varlık olduğundan bizim sınırlı görüş ve kavrayışımızın oldukça üstündedir.

Hume ve Kant'ın Tanrı'nın varlığıyla ilgili kanıtlara getirdiği eleştirilerin etkisi büyük olmuş ve daha sonraki kanıtların ele alınmasında belirleyici rol oynamıştır.[106] Hume'un eleştirileri kendinden sonraki tartışmalara adeta bir temel olmuştur. Geleneksel Tanrı kanıtlarına ciddi eleştiriler yönelten Kant, "*Din*" hakkındaki eserini yazmadan beş sene önce Berlin dergisinde yazdığı "*İlahiyat Sahasında Her Türlü Felsefî Teşebbüslerin Başarısızlığı*" başlıklı makalesinde Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) ve Christian Wolff (1679–1744)'un dünyanın mükemmelliği hakkındaki iyimser felsefesini ve onların Tanrı'nın varlığının kanıtları hakkında söylediklerini şiddetle eleştirir. Kant, bu makalenin başlığından da anlaşılacağı gibi "varlığı zorunlu olanı kanıtlamak için ortaya konulan kanıtların zayıflığını" anlatır.[107] Hume'un *Doğal Din Üzerine Söyleşiler*'i ve Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'nden sonra âlemdeki varlıklardan ve olaylardan, bu olay ve olgulara ait niteliklerden hareket ederek nedensel bir çıkarımla Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan doğal teoloji taraftarları, kolaylıkla üstesinden gelinemeyecek ağır bir darbe almışlardır.[108] Bu hususla ilgili olarak Swinburne, 18. yüzyıla kadar filozofların büyük bir çoğunluğunun Tanrı'nın varlığının kanıtlarının oldukça iyi temellendirilmiş sonuçlara ulaştırma imkânına dair kanaate sahip olduklarını, ancak 19. yüzyıla doğru Hume ve Kant'ın eleştirileriyle birlikte aklın,

[106] Birçok düşünür'e göre, kozmolojik, teleolojik kanıtlar eleştiriye tabi tutulduğunda, ahlak, dini tecrübe kanıtları daha çok önem kazanarak teistler tarafından savunulmaya çalışılmıştır. Bu konuyla ilgili olarak J. L. Mackie şöyle der: "Dini tecrübenin günümüz din epistemolojisinde önemli bir yere sahip olmasının nedenlerinden biri Kant'la birlikte başlayan bir süreçte Tanrı'nın varlığı için ileri sürülen geleneksel kanıtların ciddi bir şekilde eleştirilmiş olmasıdır. Özellikle Hıristiyan dünyasında bu sorunların geleneksel teistik kanıtlarla yanıtlanması yerine dinî tecrübe ön plana çıkarılmıştır. J. L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*, Clarendon Press, New York, 1986, s. 177; Ayrıca bkz. Reçber, *a.g.e*., s. 91. Russell da buna benzer görüş ileri sürer. Ona göre, Tanrı'nın varlığını doğrulamak için ileri sürülen kanıtlar zaman geçtikçe niteliklerini değiştirmektedirler. İlkin kesin birtakım yanlışlar taşıyan, sert birtakım zihin muhakeme yolları vardı. Modern çağlara gelince, bunlar aydınlarca saygı görmemeye başladı ve ahlakçılık belirsizliğine büründü. Bkz. Bertrand Russell, *Neden Hıristiyan Değilim?*, çev., Ender Gürol, 2. Baskı, Varlık yay., İstanbul, 1972, s. 12.

[107] Mehmet Emin Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, İnsan yay., İstanbul, 1997, s. 350

[108] Abdüllatif Tüzer, "Batı Felsefesi Çerçevesinde Epistemolojik ve Etik Açıdan İnanç", *Dini Araştırmalar*, c. 6, Sayı: 16, Ankara, 2003, s. 95

doğrudan tecrübe alanımızın ötesindeki konularda ve özellikle de Tanrı'nın varlığı konusunda, doğruluğu tasdik edilmiş sonuçlara asla ulaşamayacağı yönünde bir güvensizliğin[109] ortaya çıkmış olduğunu belirtir.

Kuşkusuz kendinden sonraki düşünürlere büyük etkisi olan Kant'ın eleştirisinin en belirleyici özelliği genelde metafizik alana ilişkin bir bilinemezciliğe bağlı olarak Tanrı'nın gerek varlığı ve gerekse mahiyeti hakkında agnostik bir tutum sergilemesidir. Kant, Tanrı hakkındaki bir bilgiye ne aklî ne de tecrübî düzlemde imkân tanımaktadır. Kant'ın metafiziksel ve teolojik bir bilginin imkânına karşı tutumu onun felsefesinin dayandığı temel çerçeve ve varsayımlarla yakından ilgilidir. Çünkü Kant, *noumena* ve *phenomena* ayrımına dayanarak bilgiyi, zaman ve mekân çerçevesinde tecrübemize konu olan olgu dünyasıyla sınırlandırmaktadır.[110] Bu etkilerin neticesinde 20. yüzyıla gelindiğinde Tanrı kanıtlamalarını tümüyle eleştirip başarısız gören akımlardan biri olarak mantıkçı pozitivizmin ortaya çıktığını görürüz. 20. yüzyılın başlarından itibaren mantık ve dil felsefesinin etkisiyle, Tanrı kanıtlamaları probleminde dinin lehinde ve aleyhinde olmayan, fakat dinî bilgi ve hükümlerin dil ve mantık yönünden analiz edildiğini görmek mümkündür. Söz konusu akımın önemli temsilcilerinden B. Russell (1872–1970)'e göre felsefe, dinî dogmaları kanıtlayamaz.[111] Başka bir mantıkçı pozitivist olan A. J. Ayer (1910–1989)'e göre de, ileri sürülen tüm geleneksel kanıtlar yetersizdir.[112] Ayer, Tanrı'nın varlığıyla ilgili tümdengelimsel kanıtların özelliklerini açık bir biçimde dile getirir. Ona göre, eğer Tanrı'nın varolduğu sonucu mantıksal kesinlikte olacaksa, tümdengelimsel bir kanıtlamada öncüller sonucu içerdiğine göre, öncüllerin doğruluğu konusundaki her hangi bir kesinsizliği sonucun da paylaşması gerekir. Diğer taraftan biliyoruz ki, hiçbir deneysel önerme, olasıdan öte bir şey olamaz. Mantıksal kesinlikte olanlar yalnızca a priori önermelerdir. Fakat bir Tanrı'nın varoluşunu a priori bir önermeden çıkaramayız. Çünkü a priori önermelerin kesinliğinin nedeni onların totoloji oluşundadır. Bir totolojiler kümesinden yeni bir totolojiden başka hiçbir şey geçerli

[109] Yaran, *a.g.e.*, s. 76
[110] Reçber, *a.g.e.*, s. 180
[111] Herbert Gottschalk, *Bertrand Russell (Yaşamı)*, çev., Vehbi Hacıkadiroğlu, Alaz yay., İstanbul, 1984, s. 37
[112] Taylan, *a.g.e.*, s.104

bir biçimde çıkarılamaz.[113] Bundan dolayı pozitivist bilim anlayışı numen alanı kesin olarak algılanamaz, fenomen alanı ise kesin ve tartışmasız olarak algılanır kabul etmiştir. Pozitivist bilim anlayışının bir uzantısı olan Mantıkçı Pozitivizme göre, konuşma imkânımızın olmadığı alanda susmalayız. Ayer, özelde Tanrı hakkında ve genelde metafizik konularda sarf edilen cümlelerin, bilimsel (pozitif bilim) önermeler gibi doğrulanamaması nedeniyle, ne doğru ne de yanlış olarak nitelendirilebileceğini ve gerçekte anlamsız olduklarını kabul eder.[114] Her ne kadar mantıkçı pozitivizmin etkisiyle Tanrı hakkında konuşmalar anlamsız olarak kabul edilmişse de, insanlar Tanrı hakkında konuşmayı sürdürmüşlerdir. Teistik inanca sahip olanlar için bu durum bir problem olarak görülmemektedir. Çünkü onlara göre, Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti bir deney, gözlem ve doğa bilimlerindeki gibi bir bilgi konusu olmadığına göre, pozitivist bakış açısıyla Tanrı'nın varlığını ve O'nun varlığı lehinde ortaya konan kanıtları eleştirmek çok isabetli bir yaklaşım olmayacaktır.

Görüldüğü gibi Tanrı kanıtlamalarına yapılan felsefî itirazların farklı kollardan geliştiğini söyleyebiliriz. Bunlardan biri düşünsel ardalanı ilkçağdaki ateist düşünürlere kadar uzanan ve Hume ve Kant tarafından daha güçlü bie şekilde ortaya konan itirazlar ile; Hume ve Kant'ın düşünsel etkisi altında gelişen B. Russell, A. J. Ayer, A. Flew (1923-), J. L. Mackie (1917-1981) ve Quentin Smith (1952-) vb. çağdaş ateist ve agnostik filozoflar tarafından yöneltilen eleştirilerdir. Burada belirtmemiz gereken ileri sürülen itirazların biçimlendirişleri her ne kadar farklı form ve içeriklerde olsa da, eleştirilerinin ortak özünü felsefî bir nitelikte olmasıdır. Bu itiraz biçimine göre, evrenden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmak boş ve sonuçsuz bir uğraştır, dolayısıyla da Tanrı'nın varlığını kanıtlamak gereksizdir.

[113] Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık,* çev., Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis yay., İstanbul, 1984, s. 110
[114] Ayer, *a.g.e*., s. 9

1. 2. Teolojik Gerekçeler

Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya inanmayanların karşı çıktığıyla ilgili genel bir kanaat olsa da, en ilgi çekeni şüphesiz bizzat inananlar tarafından Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya veya O'nun kanıtlanmasına karşı çıkanların var olmasıdır. İlk bakışta inananların Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya karşı çıkmaları şaşırtıcı olsa da, bu karşı çıkışın kendince haklı temelleri vardır. Bu temellerin başında teolojik gerekçeler gelmektedir. Teolojik olarak isimlendirilebilecek dinsel içerikli ikinci itiraz biçimi kanıtlamanın gereksizliği ve sonuçsuzluğu ana iddiasına dayanır. Teolojik gerekçeler dinin Tanrı'sı ve felsefenin Tanrısı ayrımına, inancın rasyonelliği ve irrasyonelliği tartışmalarına, imanın değerliliği ve insanın özgürlüğü vb. konulara dayanır. Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya teolojik nedenlerden dolayı karşı çıkışın kökeni eskilere dayanır.[115]

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya birçok sebepden ötürü karşı çıkılmıştır. Bunların başında doğal teolojinin ileri sürdüğü kanıtlarla Tanrı'nın varlığını kanıtlmanın imkânını reddetmek gelir. Bu tür bir reddediş, insan aklının Tanrı'yla ilgili bilgiye tek başına ulaşamayacak derecede günahla bozulması gibi bir takım teolojik sebeplere veya çeşitli epistemolojik nedenlere dayanmaktadır. Teolojik karşı çıkışlardan bir diğeri de, imanda iradenin yeri konusudur. B. Pascal (1623–1662)'ın doğal teolojiyi reddetmesinin gerisinde, iradeye ve özgürlüğe verilen önem yatmaktadır. Çünkü her şey Tanrı'yı ifşa etmiş olsaydı, inanmak zorlayıcı bir özellik kazanacaktı. Bu da inanma konusunda açıkça insan özgürlüğünün ortadan kalkması anlamına gelecekti. Eğer inanmanın bir değeri olacaksa, insan kendi hür iradesiyle iman etmelidir. Bu anlayışa göre, ancak insan kendi hür iradesiyle iman ettiğinde iman değerli olur. Eğer Tanrı kendisini

[115] Kilise babalarından Tertullian (160–220)'a göre, dini dogmların içeriği ne olursa olsun, onları iman ile benimsemek gerekir. Tertullian, dogmaların felsefî yorumunu tümüyle reddeder. O, dini inanç ile felsefî bilginin birbirinin karşıtı olduğunu savunur. O, "saçma olduğu için inanıyorum" diyerek imanın değerselliğini savunmaya çalışır. Bkz. Swinburne, *Faith and Reason*, s. 24–25. Genel olarak bu düşünceyi savunanlara göre, Tanrı ancak vahiy aracılıgıyla yani kutsal kitap vasıtasıyla bilinebilir. Teolojik gerekçelerden dolayı karşı çıkanlarların en önemli temsilcileri ise S. Kierkegaard ve K. Barth gibi fideistik filozoflar ile, tarihsel özgeçmisi Martin Luther (1483–1546) ve John Calvin (1509–1564)'e kadar götürülebilecek olan ve felsefe dünyasında, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren etkinlik kazanan Anglo-Amerikan dünyanın reformist ve kalvinist filozoflarıdır. Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Terence Penelhum, *God and Skepticism: A Study in Skepticism and Fideism*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1983

ifşa etmiş olsaydı tüm kalbiyle Tanrı'yı arayanlarla Tanrı'yı arzulamayanlar arasında fark kalmayacak olmasından dolayı imanın değeri düşecekti.[116] Bu konuyla ilgili olarak Pascal, kalbin aklın bilmediği kendine has sebeplere sahip olduğunu ve inanabilmek için de aklî melekeleri köreltici adımlar atması gerekeceğini savunur.

Pascal'ın doğal teolojiyi reddedişinin teolojik sebeplerden birisi, Hıristiyanlıktaki "asli günah" doktrinidir. Bu doktrine göre insan, düşüş sonrası durumunun zorunlu bir sonucu olarak bozulmuştur. İnsan günahkâr olduğundan dolayı, onun düşünme ve akletme yetisi de bozulmuştur. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisine, hiçbir yerden yardım almayan aklın çabalarıyla değil ancak inayetle ulaşılabilir. Bir diğer teolojik sebep ise, Pascal'ın Descartes'e karşı zikrettiği filozofların Tanrısı ve dinin Tanrısı ayırımıdır. Pascal, daima İsa merkezli Tanrı anlayışını göz önünde tuttuğu için, filozofların düşünce sistemlerinin yarattığı soyut Tanrı kavramları onun açısından hakiki bir iman objesi olamazlar. Çünkü, filozofların kanıtladıklarını düşündükleri Tanrı doğaüstü değil, doğaldır.[117] Pascal'ın doğal teolojiyi reddetmesinin en önemli teolojik sebebi ise, eserlerinde sık sık dile getirdiği "Gizli Tanrı" anlayışıdır. Pascal, Tanrı'nın varlığıyla ilgili rasyonel araştırmaların, Tanrı'nın gizliliğinden dolayı zorunlu olarak başarısızlığa mahkûm olacağını iddia eder. Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya karşı çıkan Pascal inandığı Tanrı'nın filozofların ve bilginlerin Tanrısı değil, İbrahim, İshak ve Yakub'un Tanrısı olduğunu iddia eder. Ona göre, bu Tanrı'ya yalnızca İncillerde öğretilen yollarla varılabilir.[118] Bundan dolayı Pascal Hıristiyanların Tanrı'sının yalnızca matematik hakikatlerin ve elementlerin düzeninin müellifi olan Tanrıdan ibaret olmadığını ve böyle bir Tanrı'nın yalnızca kâfirlerin ve Epikürcülerin Tanrısı olabileceğini ileri sürer. Çünkü ona göre, İbrahim'in Tanrısı, İshak'ın Tanrısı, Yakub'un Tanrısı, sevgi ve teselli bahşeden bir ilahtır".[119] Bu ifadeler temel olarak, rasyonel çaba ile ulaşılan Tanrı idesinin Kitab-ı Mukaddes'te karşılığını bulan Tanrı tasavvuru ile bağdaşmadığını anlatmaktadır.

[116] Uslu, *a.g.e.*, s. 101
[117] Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev., Oktay Özel ve diğerleri, Ayraç yay., Ankara, 1998, s. 374-375
[118] William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, çev., Salih Özer, Hece yay., Ankara, 2003, s. 119-120; Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, çev., Abdüllatif Tüzer, Lotus yay., Ankara, 2000, s. 63-64
[119] Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev., Metin Karabaşoğlu, Kaknüs yay., İstanbul, 1996, s. 141-142

Swinburne, Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen kanıtların dinin Tanrı'sını kanıtlayıp kanıtlamadığıyla ilgili tarihsel eleştirilere de değinir. Ona göre, kanıtları eleştirenler, Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen kozmolojik ve teleolojik kanıtların dinde anlaşılan Tanrı'ya değil, bir çeşit zorunlu varlığa ve düzenleyiciye işaret ettiğini iddia etmişlerdir.[120] Swinburne'e göre teist, kozmolojik vb. kanıtların İbrahim'in, İshak'ın ve Yakub'un Tanrısının varlığını göstermeyeceği şeklindeki suçlamaları, Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen kanıtları birlikte ele alarak rahat bir şekilde cevap verebilir.[121] Swinburne, bu görüşleriyle bir anlamda Kant, Pascal ve Hume vb. düşünürlerin eleştirilerine cevap vermiş olmaktadır.

Fideist bir epistemolojiyi benimseyenlere göre, vahiy olmaksızın aklın doğruları bir anlam ifade etmez. Pascal'a göre, İsa olmaksızın Tanrı'nın varlığını kanıtlarla kanıtlamaya girişmek yararsızdır.[122] Dogmatik düşünürlerden Tertullian'ın görüşlerini modern dönemde yeniden dirilten fidesit düşünür Kierkegaard, Tanrı'nın varlığına ve dinsel inançların doğru olup olmadığı problemine nesnel bir düşünce ile yaklaşan W. K. Clifford (1845-1879), Russell gibi temelselci[123] düşünürleri veya inançlarını makul hale getirme çabasını güden akılcıları komedi oyucuları olarak nitelendirir.[124] Kierkegaard'a göre, rasyonalistlerin yaptığı en büyük yanlış bunu bir bilgi konusu gibi ele almaları ve bu inanç için nedenler, kanıtlar aramalarıdır.[125] Kierkegaard'a göre, eğer Tanrı yoksa onu kanıtlamak imkânsız olur; eğer varsa kanıtlamak da akılsız bir teşebbüs olur.[126] Kierkegaard, kanıtlamanın başında Tanrı'nın varlığını kuşkulu bir önerme olarak değil, pek çok nedenle doğruluğundan asla kuşu duyulmayan bir kesinlik

---

[120] Swinburne, *The Existence of God*, s. 17

[121] Swinburne, *a.g.e.*, s. 18

[122] Pascal, *a.g.e.*, s. 130-132

[123] Türkçe'ye temelselcilik (veya temelcilik) olarak tercüme edilen foundationalism'e göre, tüm inançlarımız ikiye ayrılır: temel inançlar ve türetilmiş inançlar. Bütün bilgilerimizi ve onlara dayanan inançlarımızı "temel" ve "türetilmiş" inançlar olarak ikili bir ayrıma tabi tutan temelciliğe göre, temel inançlarımız başka inançlar tarafından doğrulanmasına gereksinim duyulmayan, doğrulukları kendinden olan inançlardır. Temelciliğe göre, bir inancın temel inanç olarak işlev görmesi ancak onun ya kendinden apaçık, ya duyulara apaçık ya da yanlışlanamaz bir önerme olması ile mümkündür. Türetilmiş inançlarımız ise, ya temel inançlarımıza doğrudan ve direkt olarak dayanan ya da nihai halkası temel inanç olan inançlar zincirinin bir halkası olan inançlarımızdır. Temelcilere göre bilgimizin temelinde gerekçelendirmeye ihtiyaç duymayan apaçık bilgiler vardır ve diğer bilgilerimiz de bunlara dayanılarak gerekçelendirilebilir.

[124] Tüzer, *a.g.m.*, s. 98

[125] Tüzer, *a.g.m.*, s. 100

[126] Søren Kierkegaard, "Delilsiz İman" çev., M. Said Kurşunoğlu, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, haz., C. S. Yaran, Etüt yay., Samsun, 1997, s. 187

olarak ileri süreceğini belirtir.[127] Dolayısıyla ona göre, bütün bu çabalar beyhude kürek çekmedir. Öte yandan Kierkegaard, Tanrı'nın varlığına ilişkin metafizik spekülasyonların artık iflas etmiş olduğunu düşünür.[128] Zira birçok fideist düşünür için dinin felsefî, mantıksal ya da bilimsel bir doğrulaması söz konusu değildir; bir doğrulama söz konusu olacaksa bu dinin içinde olabilir. İnanca ilişkin bir kanıt ya da bir temel olmaksızın inanmanın olamayacağını düşünmek ciddi bir hatadır. Çünkü Kierkegaard'a göre, Tanrı kanıtlanan bir fikir olmaktan çok kendisiyle ilişki kurularak yaşanılan bir varlıktır. Bundan dolayı da Tanrı'nın varlığıyla ilgili felsefî kanıtlarla inananların hepsi ilgilenmez. Onlar için Tanrı'nın varlığıyla ilgili kanıtlar entelektüel oyun ve dini inanç ile ilgisi olmayan bir tartışmadan başka bir şey değildir. Tanrı'nın varlığıyla ilgili kanıtlara önem vermeyenlere göre, Tanrı'nın varlığıyla ilgili ortaya konan kozmolojik, ontolojik ve teleolojik kanıtlar, dinin Tanrı'sından çok, bir evreni düzenleyeni, en mükemmel varlık ve ilk hareket ettiriciyi ortaya koyar. Bu ise dindarların inandığı dinin Tanrı'sını ortaya koymaktan çok uzaktır.[129]

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullanılan metafizik kanıtların bazı insanlara yardımı olabilir, ama bu yardm bile, ancak sözkonusu insanların Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabası içerisinde oldukları zamana münhasır kalır.[130] Pascal, Tanrı'nın kendisini hem gizlemesinin hem de ifşa etmesinin iki sonucu olduğunu belirtir. Bunlardan biri, insanın inanç özgürlüğünü korumak, diğeri de kanıtın imkanını göstermektir.[131] Pascal, aklın, Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusundaki yetersizliğini ortaya koyarken en önemli felsefî itirazlarını ileri sürer; Tanrı'nın varlığıyla ilgili metafizik kanıtların din karşısında şüpheci bir tutum sergileyenler için hiçbir ikna edici etkisinin olamayacağını iddia eder. Metafizik kanıtlar, Tanrı'nın varlığına inananlar için yararlı olsa da, inanmayanı Tanrı'nın var olduğu bilgisine götürmez. Başka bir ifadeyle, metafizik kanıtların inananlar için bir yararı vardır, ama inanmayanlar için bu tür metafizik kanıtların bir anlamı yoktur. Pascal, evrenden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik

---

[127] Kierkegaard, *a.g.m.*, s. 187
[128]Christopher Hamilton, "Kierkegaard on Truth as Subjectivity: Christianity, Ethics and Asceticism", *Religious Studies*, 34, 1998, s. 62-63
[129] Steven Cahn, "The Irrelevance of Proof to Religion", *Faith and Reason*, ed. by Paul Helm, Oxford University Press, 1999, s. 358
[130] Pascal, *a.g.e.*, s. 78
[131] Pascal, *a.g.e.*, s. 92, 103

kozmolojik ve teleolojik kanıtın inanmayan için ikna edici olmadığını, hatta bu tür kanıtların dinin sağlam temeli açısından zararlı bile olduğunu düşünür; ayrıca, Tanrı'nın a pirori akıl yürütme ile kanıtlanmasının imkansız olduğunu ileri sürer. Pascal'a göre akıl, Tanrı vardır da, Tanrı yoktur da diyemez. Çünkü Tanrı, ontolojik olarak farklı bir düzene ait olduğu için ne bir sınırı ne de bir uzanımı vardır. Dolayısıyla, Tanrı'nın var olup olmadığını ve mahiyetinin ne olduğunu bilemeyiz.[132] Ona göre, kanıt ve kanıtlama usulü hakkında hiçbir şey bilmedikleri için her şeyin kanıtlanabileceğini iddia edenler aklın gücünü anlayamayan insanlardır.[133] Pascal, Descartes'ın ve Aquinas'ın rasyonellik anlayışlarını da eleştirir. Çünkü ona göre, dini hakikatler rasyonellik ölçütüne dayandırılarak doğrulanamaz. Dini hakikatler ancak Tanrı tarafından kalbe vahyedilir. Görüldüğü gibi teolojik nedenlerden karşı çıkanlar sadece kanıtlamanın imkansız olduğunu göstermekle kalmamış, aynı zamanda aranmasının (böyle bir teşebbüsün) gereksiz ve yanlış olduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü onlara göre aklın, aşkın bir alana yeltenmesi, aklın sınırlarını aştığı anlamına gelmektedir.

Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasına teolojik nedenlerden dolayı karşı çıkanlardan biri de J. Hick (1922-)'tir. Ona göre, kanıtın mümkün olması durumunda insanın inanıp inanmamayı tercih etme özgürlüğü tehlikeye düşecektir. Hick, William James (1842–1910)'in gönüllü inanç teorisinin kendinden önce Pascal tarafından önerildiğini ileri sürer. Hick'e göre, Pascal'ın önermesi ile James'in önermesi birbirine benzerdir. Pascal ve James, inanç konusunda insanın öncelikle risk aldığını vurgular.[134] Bu da gösteriyor ki, Pascal ve James'e göre imanın esas değeri kesin kanıtlarda değil, kararsızlık anında alınan bu risktedir. Pascal'ın inancın epistemik yönüne önem vermemesinin nedeni, Tanrı'nın varlığını rasyonel kanıtlamanın konusu olarak görmemesidir. Çünkü ona göre, Tanrı'nın varlığını yeterli kanıtlara dayandırarak kanıtlamak mümkün değildir. Fakat ona göre, Tanrı'nın varlığıyla ilgili, mutlak olarak ikna edici olmasa da, mucize ve gaybi haberler gibi bir takım kanıtlar söz konusudur. Ancak bu kanıtlar de sadece inanan insanlara açıktırlar. Dolayısıyla kişi, ancak inandıktan sonra bu kanıtların

---

[132] Pascal, *a.g.e.*, s. 111
[133] Pascal, *a.g.e.*, s. 75
[134] J. Hick, *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice - Hall. Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, 1983, s. 65

gerçekliğine ulaşacak ve Tanrı'nın varlığıyla ilgili hakiki bilgiyi kazanacaktır. Pascal'ın ileri sürdüğü mucize ve gaybi haber gibi dini kanıtlar, inanmayan açısından kanıtlayıcı kanıt niteliği taşımamakta, dolayısıyla inanmayan kişiye kapalı kalmaktadır. İnanmayanların bunu anlayabilmesinin ön şartı, ilk önce onların Tanrı'nın varlığına iman etmesidir.

Swinburne'e göre, Tanrı'nın varlığının kanıtlarının işe yaramayacağını öne süren, doğrudan Hıristiyanlığın içinden çıkmış karşıt görüşler[135] de vardır. Onlar Kitab-ı Mukaddes'de Tanrı'nın varlığının kanıtlarının bulunmadığını ve orada savunulan Tanrı'nın, kanıtlarla kanıtlanabilir türden bir Tanrı olmadığını ileri sürerler. Hıristiyanlığı temel alarak Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasına karşı çıkanların görüşlerine katılmayan Swinburne, İncil'de Tanrı'nın varlığının kanıtlarının olmamasının nedenlerini şu şekilde açıklar: "İncil'in hitabettiği insanların çoğu Tanrı'nın varlığına inanıyorlardı ve inanmak için böyle kanıtları tartışmaya ihtiyaç duymuyorlardı".[136] Swinburne'e göre, İncil sıfatlar bağlamında dolaylı olsa da Tanrı'nın varlığını tartışan pasajlar içermektedir.[137] Swinburne açısından dinî soruşturmaya dini açıdan yöneltilen eleştirilerden bir diğeri de imanın değerliliği konusudur. Bu görüşü savunanlara göre, eğer Tanrı'nın varlığını kanıtlayan kanıtlar olsaydı, o zaman herkes Tanrı'nın varlığını kabul etmek ve ona inanmak zorunda kalırdı. O zaman da iman değersiz olurdu. Bu görüşü savunan düşünürlerden biri olan J. Hick'e göre, insanların iman etmeleri için "bilişsel özgürlüğünün" olması gerekir.[138]

Ayrıca temel dini iddiaları desteklemek için iyi kanıtların sunulamayacağını, iyi kanıtlar aramanın boşuna zaman harcamaktan başka bir şey olmadığını iddia eden birçok düşünür vardır. Bunlardan biri olan K. Barth'a göre, Tanrı hakkındaki bilginin akıl tarafından bilinememesinin iki sebebi vardır. Bu sebeplerden birincisi "Tanrı'nın aşkınlığı" ikincisi de "aklın sınırlılığı"dır.[139] Barth'a göre, hem Tanrı'nın aşkınlığı ve hem de insan aklının sınırlılığı, ikisi birden, insanın kendi gayretleriyle Tanrı hakkındaki hakikatleri keşfetmesine engel

---

[135] Swinburne, *Faith and Reason*, s. 85-86
[136] Swinburne, *a.g.e.*, s. 86
[137] Swinburne, *a.g.e.*, s. 86
[138] Swinburne, *a.g.e.*, s. 86
[139] Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., Ankara, 2002, s. 39

olur. Böyle bir bilgiyi elde etmek için sarf edilen beşeri teşebbüsler “aşırı bir kibirliliktir[140] ve bunu gerçekleştirmeye çalışan insan da günahkardır.[141] Çünkü inananların Tanrı’sı, dünyadaki nesnelerden tamamen farklıdır. Bundan dolayı dünya standartlarıyla ve dünyadaki nesnelerden hareketle çıkarılacak bir kanıt, O’nun var olduğu veya olmadığı konusunda insanı hiçbir yere götürmez. Dolayısıyla Barth’a göre, Hıristiyanlık adına rasyonel bir dinî araştırmaya teşebbüs etmek yanlış bir yola girmekten başka bir şey değildir.[142] K. Barth gibi bazı teologlar ise ulûhiyet ile ilgili meselelerde, beşeri aklın yetkisi hakkındaki şüphelerinde radikal bir şekilde ileri giderek, Tanrı hakkındaki gerçek bir bilginin beşeri akıl aracılığıyla elde edilebileceğini inkâr eder. Bu sebepten onlara göre, Tanrı’yla ilgili her bilginin vahyedilmesi gerekir.[143] Çünkü, ontolojik olarak tamamen başka durumda olan Tanrı’nın varlığını ve mahiyetini algılamamızı mümkün kılacak hiçbir kategori ve kavrama sahip değiliz. Bunun üzerine böyle bir düşünceyi savunanlar tabiî teolojiyi reddederler.

Barth, teolojinin tek ve yeter temeli olarak kendini açımlayan Tanrı eylemine odaklanır. Barth’a göre, Hıristiyanların inandığı Tanrı, dünyadaki nesnelerden tamamen farklıdır ki, bundan dolayı dünyadaki nesnelerden hareketle ortaya konulacak kanıt, Tanrı’nın varlığı veya yokluğu konusunda insanı hiçbir yere götürmez. Dolayısıyla din adına rasyonel araştırmaya teşebbüs yanlış yola girmekten başka bir şey değildir.[144] Görüldüğü gibi Tanrı’nın tamamen başka olduğundan hareketle kanıtlamaya çalışmanın gereksiz olduğu konusunda Barth’ın Kierkegaard’dan etkilenmiş olduğunu söylemek mümkündür.

Kierkegaard ve Barth gibi Tanrı’yı kanıtlamaya teşebbüs etmenin gereksizliğini ileri sürenlerden biri olan J. Hick, Kierkegaard ve Barth’tan farklı olarak felsefe ve din Tanrısı ayrımından ziyade, daha çok ileri sürülen kanıtların hiçbirinin insanı bir tarafı seçme konusunda kesin bir sonuca götürecek şekilde başarılı olmadığından hareketle kanıtlamaya karşı çıkar. Ona göre, doğadan hareketle ortaya konulan kanıtlar, hem teistik hem de naturalistik yoruma müsaittir.

---

[140] Kılıç, *a.g.e.*, s. 40
[141] David A. Pailin, “Din Felsefesi Nedir?”, çev., Ferit Uslu, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, Sayı: 7-8, 2005, s. 136
[142] Swinburne, *a.g.e.*, s. 84
[143] Kılıç, *a.g.e.*, s. 39
[144] Yaran, *a.g.e.*, s. 39

Başka bir ifadeyle, teistlerin kendi görüşlerini savunmak için ileri sürdüğü kanıtlar naturalistik olarak yorumlanabildiği gibi, naturalistik kanıtlar da teistik olarak yorumlanabilir niteliktedir.[145] Bundan dolayı Hick'e göre, teizm ve ateizm adına karşıt grupların sunduğu kanıtları karşılaştırmalı olarak değerlendirmek çok zordur. Çünkü böyle bir değerlendirmede dikkate alınabilecek bir kriteri de yoktur. Bu tür sebeplerden dolayı dinî soruşturmaya girişmek pek de anlamlı bir şey değildir. [146] Hick'e göre, dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığı ve yönetildiği de maddi dünyanı varlığına inanç gibi temel bir inançtır ve bundan dolayı da kanıtlar göstererek tartışmak için uygun bir konu değildir. Hick, insanın temel inançlarından çoğunun tartışılamayacak inançlar olduğunu iddia eder.[147]

Hick'in temel inanç olma konusundaki görüşüne karşı çıkan Swinburne'e göre, maddi dünyanın varlığı ile Tanrı'nın varlığına olan inanç farklı kategorilerdir. Bütün insanlar dış dünyanın varlığı konusunda ortak inançlara ve ortak tümevarımsal standartlara sahiplerdir. Oysa Tanrı'nın varlığı tartışmalı bir konu olduğundan insanlar değişik (Tanrı'nın varlığının lehindeki ve aleyhindeki) kanıtlarla karşılaştıklarında bu konudaki görüşlerini değiştirebilmektedirler. O halde Tanrı'nın varlığının, dış dünyanın varlığı kadar temel bir inanç olduğunu varsayarak Tanrı'nın varlığının rasyonel araştırmasını durdurmak için hiç bir neden yoktur.[148] Swinburne, dinî soruşturmanın işe yaramayacağını iddia eden felsefî ve dini gerekçelerin makul gerekçeler olmadığını ortaya koymaya çalışır. Ona göre, dini konularda araştırma yapmak çok önemlidir ve dini konuda araştırma yapmamak için ne felsefî ne de dinî hiçbir engel yoktur.[149] Swinburne, eğer Tanrı'nın var olduğu gerçekse o zaman çocuklarımıza bu önemli konuda bilgi vermeliyiz. Kısa ömrümüzde enerjiyi doğru kullanarak boşa zaman harcanmamalıdır. Eğer Tanrı varsa onu araştırmak değerli ve yararlı bir şeydir.[150]

Pascal'ın görüşlerini ele alan Swinburne, onun Tanrı'nın varlığı lehine bahse girmekle kazanılacak şeyin kaybedilecek olandan daha fazla olacağı

---

[145] J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, London, 1989, s. 123
[146] Hick, *a.g.e.*, s. 123-124
[147] J. Hick, *Faith and Knowledge*, Second Edition, Cornell University Press, Ithaca, 1966, s. 95; Swinburne, *a.g.e.*, s. 84-85
[148] Swinburne, *a.g.e.*, s. 84-85
[149] Swinburne, *a.g.e.*, s. 87
[150] Swinburne, *a.g.e.*, s. 87-88

yönündeki düşüncesini, genel olarak Hıristiyanların kabul edebileceği bir görüş olmadığını vurgular. Bundan dolayı Swinburne'ün kendisi de Pascal'ın kâr amaçlı iman anlayışına karşı çıkar.[151] Görüldüğü gibi, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya teolojik sebeplerden ötürü karşı çıkanlar, Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın dinî açıdan hem imkânsız hem de imanın değerselliği açısından yararsız olduğu görüşündedirler.[152] Her ne kadar kanıtlamanın hem felsefî açıdan hem de dinî açıdan imkânsız olarak görenler varsa da, bunlara karşı kanıtlamanın gerekliliğini savunan birçok düşünürün olduğu da bir gerçekliktir. Bu konuda ciddi araştırmalar yapılmış ve kanıtlamanın gerekliliği savunulmuştur. Şimdi biz kanıtlamanın gerekliliği konusuna geçerek, insanların hangi gerekçelerden dolayı kanıtlamanın gerekliliğini savundukları üzerinde duralım.

[151] Swinburne, *a.g.e.*, s. 93-96

[152] Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ileri sürülen kanıtları ilahi olanın özünü kavramaya hiçbir şekilde muktedir olmadığını ve bundan dolayıda soyut yöntemlerle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmanın boş bir uğraş olduğunu iddia ederler.

2. Kanıtlamanın Gerekliliği

Tanrı'nın varlığı kanıtlanmalı mı? Tanrı'nın varlığını kanıtlamak neden gerekli? Herhangi bir kanıta sahip olmadan Tanrı'nın varlığına inanmak mümkün değil mi? Kanıtsız inanç temelsiz (boş) inanç mı? Peki kanıtlardan bağımsız bir imanın imkanından söz edilemez mi? Bu tür soruları çoğaltmak mümkündür. Bu ve buna benzer sorulara iki türlü cevap verildiğini söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın gerekliliğini savunan teistlerdir.[153] İkincisi ise, inananların inandığı Tanrı'nın varlığını kanıtlamak zorunda olduğunu iddia eden ateist ve agnostik düşünürlerdir. Teistler herhangi bir dayatma ve baskıya maruz kalmadan kendilerince inandığı Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın rasyonellik ve ahlâki açıdan önemli olduğunu savunurlar. Teistler, insanın kendi dışındaki varlık alanını keşfedip anlamasına Tanrı'nın imkân verdiğini, hatta insanlara bunları gerçekleştirmesi için özgür irade ve bilme yetileri bahşettiğini ileri sürerler. Teistler bununla insanın Tanrı tarafından epistemik yeteneklerle donatıldığını ve bu vesileyle insanın sorumluluk alanının genişliğini ortaya koymayı amaçlarlar.

İnanç lehine kanıt getirmenin zorunlu olduğunu iddia eden evidentialist[154] kanadı oluşturan Hume, Clifford ve Russell gibi katı akılcı filozoflar açısından,

---

[153] İnananlar bütün zan ve şüphelerden arınarak, inançlarında rasyonel olduklarını açıklamak, karşıtları tarafından ileri sürülen itirazları cevaplandırmak vb. nedenlerden dolayı Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın gerekliliğini savunurlar. Ayrıca bazı inananlar kanıt aramanın bizzat Tanrı'nın emri olduğunu da düşünürler. Çünkü insanın yetkin kılınmasına imkan veren Tanrı araştırmayı teşvik etmektedir. Allah'ın varlığını kanıtlamanın dini temeli ile ilgili geniş bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, İslam *Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacip)*, Diyanet İşler Başkanlığı yay., Ankara, 1983; Ayrıca bkz. Hüsameddin Erdem, "Allah'ın Varlığının Delillerinin Kur'anî Temelleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 40, Ankara, 1999, s. 147-155

[154] Evidentialism'e göre, hiçbir insan benimsediği ve savunduğu inançlarını, tutumlarını birtakım kanıtlara dayandırma yükümlülüğünden kendilerini alıkoyamaz. Genel olarak evidentialism, her insanın benimsediği tutum ve inançlarını birtakım kanıtlara dayandırmak zorunda olduğunu ifade eder. Evidentialism, bir kimsenin neye ve nasıl inanacağının sadece kanıtlar tarafından belirlenmesi gerektiğini iddia eder. Başka bir ifadeyle, bir kimsenin inancını o inancını destekleyen kanıtlardan başka hiçbir şeyin belirlememesi gerektiğini savunur. Bu yaklaşıma göre, bir insan, Tanrı'ya inanırken veya Onu inkar ederken, leh ve aleyhteki bütün kanıtları göz önünde bulundurarak gerekli karşılaştırmaları ve değerlendirmeleri yaparak, Tanrı'ya inanmanın veya inanmamanın daha rasyonel olduğuna sadece kanıtlar ışığında karar vermeye çalışmalıdır. Bu bakış açısına göre, evidentialist ateistten bahsedilebildiği gibi evidentialist teistten ve evidentialist agnostikten de bahsedilebilir. Örneğin, Basil Mitchell, William Abraham, Stephen Wykstra ve Richard Swinburne'ü evidentialist teistlerin önde gelenleri olarak gösterilir. Bkz. A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 90–91; Ayrıca bkz. Michael L.

eğer bir inanç akli bir temele dayanmıyorsa irrasyonel, dolayısıyla yanlış bir inançtır. Bundan dolayı çağdaş ateist evidentialist düşünürlerden A. Flew[155] ve Michael Scriven (1928-) gibi düşünürler, kanıtlama konusu üzerinde durmuşlar ve "kanıtlama yükümlülüğünün"[156] her zaman teistlerin üzerinde olduğunu iddia etmişlerdir. İnananlardan kendi inançlarını desteklemeleri için kanıt getirmesi istenmiştir. Kanıt getiremediklerinde de inançlarında irrasyonel ve ahlâki açıdan da kusur içerisinde oldukları ileri sürülmüştür.[157] Ateist düşünürlerden Mackie, Tanrı'nın var olup olmadığı konusunun rasyonel bir şekilde tartışılması gerektiğini belirtir. Çünkü Tanrı'nın varlığı keyfi bir şekilde taraf tutulamayacak kadar önemli ve ciddi araştırmaları gerektiren bir konudur.[158] Ateistlerin kanıtlamanın gerekliliğini iddia etmeleri olumsuz bir dayatma şeklinde kendini gösterir. Ateistlerin Tanrı'nın varlığının kanıtlanması gerektiğiyle ilgili iddiaları "kanıtlama yükümlülüğü"nün kimde olduğuyla ilgili ciddi tartışmalara neden olmuştur. Kanıtlama yükümlülüğü başlı başına detaylı araştırmayı gerektiren bir konu olduğundan tezimizin sınırlarını aşmaktadır. Genel olarak kanıtlamanın gerekliliğinin tutarlılık ve tutarsızlık, rasyonellik ve irrasyonelik, ahlakilik ve gayr-i ahlakilik vb. tutum ve davranışlar ekseninde şekilldendiğini görürüz.

Peterson, "The Problem of Evil", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Malden: Blackwell Publishers, 1999, s. 396–400; Buna benzer şekilde Anthony Kenny ve Bertrand Russell evidentialist agnostisige, Anthony Flew, Michael Scriven ve John Mackie de evidentialist ateiste örnek olarak gösterilir. Ronald. H. Nash, *Faith and Reason*, Zondrevan, Michigan, 1988, s. 72; Ayrıca bkz. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. by A. Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983, s. 25-27; Kenneth Konyndyk, " Evidentialist Agnosticism", *Religious Studies*, Volume: 27, Cambridge University Press, 1991, s. 319

[155] Anthony Flew yayımlanan son kitabında bu görüşlerinden tamamen vaz geçtiğini belirtmektedir. Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Anthony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev., Hasan Kaya ve Zeynep Ertan, Profil yay., İstanbul, 2008

[156] Teistlerin herhangi bir "kanıtlama yükümlülüğü" ile sorumlu olmadığı tezinin de kuvvetli savunucuları vardır. Bkz. Keith M. Parsons, *God and The Burden Proof: Plantinga, Swinburne and The Analytic Defense of Theism*, Prometheus Books, Buffalo, New York, 1989, s. 31

[157] Ronald. H. Nash, *Faith and Reason*, Zondrevan, Michigan, 1988, s. 72; Ayrıca bkz. A. Plantinga, "Reason and Belief in God", *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. by A. Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983, s. 25-27

[158] Mackie, *a.g.e.*, s. 1

2. 1. Rasyonellik Açıdan

Genellikle dini epistemolojideki tartışmaların daha önce de işaret ettiğimiz gibi rasyonellik ve irrasyonellik ekseninde olduğunu gözlemlemek mümkündür. Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın gerekliliğini savunanlar böyle bir teşebbüsün rasyonellik açısından önemli olduğunu düşünürler. Zira, inançlar lehine kanıt getiril(e)mediği zaman savunmaya çalışılan (veya benimsenen) inançların aklî destekten mahrum oldukları veya kanıtlan(a)madığında da akla aykırı olduğu ileri sürülür. Başka bir ifadeyle, iman lehinde kanıt ortaya konul(a)madığında inançların tutarsız ve akla yatkın olmadığı iddia edilir. Dolayısıyla, akla rağmen değil, aklî eleştirileri dikkate alarak bu eleştirileri yanıtlayarak inanmak ve inancını sağlam bir şekilde savunabilmek inananlar açısından önemli bir konudur. Bu yapılmadığı zaman aklı tümüyle reddetmek ve irrasyonel bir tutum içerisinde olmak anlamına gelir.

Bildiğimiz gibi genel olarak doğruluğun rasyonellikle özdeş olduğu veya rasyonel olmanın doğru olmakla (veya haklı olmakla) aynı olduğuyla ilgili genel bir kanaat vardır. Bu anlayışın bir sonucu olarak da rasyonel olmanın doğru olmaya, doğru olmanın da (yeterli) kanıtlara sahip olmaya bağlı olduğu yönünde çok yaygın bir kanaatin oluştuğunu gözlemlemek mümkündür. Bundan dolayı R. Descartes, J. Locke (1632–1704), D. Hume, B. Russell, H. H. Price (1899-1984), A. D. Woozley (1912-2008) gibi filozoflar, bir inancın doğrulanmasını, o inancın uygun kanıta sahip olmasıyla özdeşleştirmişlerdir. Onlara göre, bir inanç, inananın sahip olduğu uygun kanıt ile doğrulanıyorsa ancak o zaman rasyonel olacaktır.[159] Bu düşünce "bir insan bir önermeye ancak onunla ilgili uygun bir kanıt derecesinde inanmalıdır" kuralının yaygınlaşmasına yol açmıştır. Bu konuyla ilgili olarak Hume, rasyonel bir insanın sahip olduğu inancını, o inanca destek sağlayan kanıt ile orantılı olmasına dikkat etmesi gerektiğini vurgular.[160] Bu düşünceyi daha da ileriye taşıyan Russell, doğru olduğuna dair herhangi bir kanıt bulunmayan bir

---

[159] Ellen Kappy Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, çev., Celal Türer, Paradigma, 2003, s. 70; John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev., Vehbi Hacıkadiroğlu, 2. Baskı, Kabalcı yay., İstanbul, 1996, s. 399

[160] Hanifi Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılk", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 40, Ankara, 1999, s. 158

önermeye inanmanın sakıncalı olduğunu[161] ve bir önermeye ancak onunla ilgili uygun bir kanıt derecesinde inanılması gerektiğini[162] savunarak kendi anlayışını formüle etmeye çalışmıştır. Onların vurguladığı ana nokta "aklî destek olmadan inanmamaktır". Başka bir ifadeyle, eğer bir önerme hakkında uygun kanıta sahip değilsen, ona inanmaya da hiçbir hakkının olmaması gerekir.[163]

Rasyonel olmak için kanıtlara sahip olmak gerektiğini savunan bu düşünce biçimlerine karşı ciddi itirazların ortaya konduğunu da görmek mümkündür. Bu konuyla ilgili kendine has görüşleri olan W. James, yeterli kanıt olmadan inanılmaması gerektiğini savunan evidentialist filozofların ortaya koyduğu bu kuralın dışına çıkar ve onlara karşı inançla ilgili "inanma hakkını" savunmaya çalışır. James'e göre, zihni olarak karar verilemez eşsiz bir tercih durumunda (yani hayatımızı ilgilendiren önemli bir meselede) bir insanın "uygun kanıtı" beklemesi rasyonel değil, aksine açıkça irrasyoneldir.[164] Çünkü, böyle bir durumda uygun bir kanıt beklemek birçok şeyi kayb etmek demektir. Eğer bir insan sürekli yeterli kanıtı beklemiş olsaydı, her zaman doğruluğunu görmekten mahrum kalacağı bir kısım önerme olacaktır. James, bu düşüncelerini "heyecan veren tercih" ve "manevi ihtiyaç" gibi kavramlarla temellendirmeye çalışır. Bu temellendirme teşebbüslerinden James'in inanç kanıt ilişkisinde inancın daha temel olduğunu ileri sürdüğünü görmek mümkündür. O, inanmanın kanıta varmada gerekli olduğunu düşünür. Bundan dolayı, Tanrı'nın kendisini bize ilham ettirmesi için ilk önce Tanrı'ya inanmanın gerekli bir durum olduğunu iddia eder.

Kendine has bir anlayışla görüşlerini temellendiren James'e yöneltilen eleştirilerden biri, "onun, duygusal zeminlerde inancın doğrulanabileceğini iddia ederken entelektüel bir sorumsuzluğu teşvik etmekte" olduğu görüşüdür.[165] Dolayısıyla, inancı duygusal zeminlere dayandırmak entelektüel sorumsuzluk ve irrasyonellik olarak görülmektedir. İnanç için uygun kanıt zeminlerine sahip olmayan biri, (zihni olarak karar verilemeyen eşsiz seçim durumlarında kendisi için daha faydalı olanı seçerek) Tanrı'nın varlığına inanabilir. Bazı fideist

---

161 Bertrand Russell, *Sorgulayan Denemeler*, çev., Nermin Arık, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara, 1995, s. 1
162 Bertrand Russell, *Philosophical Essays*, Simon & Schuster Inc., New York, 1984, s. 86
163 Suckiel, *a.g.e.*, s. 71
164 Suckiel, *a.g.e.*, s. 75
165 Suckiel, *a.g.e.*, s. 82

düşünürler, evidentialistlerin ileri sürdüğü “inanç için kanıtın gerekliliği” kuralına önem verirler, ama evidentialistlerin bütün dayatmalarını cevaplandırmak zorunda olmadıklarını ileri sürerler. Çünkü onlara göre, rasyonel olmak için evidentialistlerin bütün dayatmalarına cevap vermek gerekmiyor.

İnancın rasyonelliğine yöneltilen evidentialist itiraz, D. Hume, W. K. Clifford, B. Russell, A. Flew, Norwood Russell Hanson (1924–1967), M. Scriven ve J. L. Mackie vb. tarafından teizme karşı ileri sürülen görüşlerin temel dayanağını oluşturur. Onlar gibi septik veya ateist düşünürler Tanrı’nın varlığı lehindeki kanıtları yetersiz bulmuşlar ve eleştirmişlerdir. Çünkü, Tanrı’ya inanma yetersiz kanıta dayandığından irrasyoneldir. Görüldüğü gibi sadece kanıtların olması yetmiyor onların yeterli olması şart koşuluyor. Geleneksel teistik kanıtların ciddi şekilde eleştirildiği dönemlerde “evidentialist itiraz” daha da güç kazanmış ve inananlardan inançlarını rasyonel olarak savunabilmeleri için Tanrı’nın varlığını sağlam kanıtlarla (yeterli kanıtlarla) yeniden temellendirmeleri istenmiş, böyle bir temellendirme yapılmadığı zaman da teizmin doğru ve rasyonel olduğunun iddia edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.[166] Bu bağlamda evidentialist meydan okuma sağlam kanıtlarla temellendirilmediği zaman Tanrı inancının irrasyonel olacağını ileri sürer ve bugüne kadar ortaya konan kanıtların yetersiz olduğunu belirtir.

Evidentialist itirazın temelinde klasik temelselcilik’in yattığını[167] düşünen A. Plantinga (1932-), evidentialist itirazları ele alırken özellikle W. K. Clifford, B. Russell ve A. Flew gibi düşünürlerin itirazları üzerinde durur. Plantinga’ya göre, bazı ateistler teistlere, ya Tanrı’nın varlığının sağlam kanıtlarını ortaya koymalarını ya da teizmin doğru olduğu veya rasyonel açıdan daha üstün olduğu iddiasından vazgeçmeleri konusunda itirazda bulunurlar. Dolaysıyla onlara göre, “Tanrı’ya inanma, kendisi için yetersiz kanıt olduğundan dolayı rasyonel temeli olmayan bir inançtır.[168] A. Plantinga, W. K. Clifford ve B. Blanshard (1892–1987) tarafından yapılan değerlendirmeleri ve öne sürülen koşulları çok sert ve inancın doğası itibariyle de gayr-i makul olarak görür. Çünkü o, sadece Tanrı inancının, insanın bilişsel yapısının temellerinden olması nedeniyle temel bir inanç olduğunu ve

[166] Patrick Lee, “Reasons and Religious Belief”, *Faith and Philosophy*, 6, 1989, s. 24
[167] A. Plantinga, “Is Belief in God Rational’’, *Rationality and Religious Belief*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1979, s. 7
[168] Plantinga, “Reason and Belief in God”, s. 16

rasyonel olmak için kanıta dayanmak zorunda olmadığını ileri sürer. Plantinga'ya göre, herhangi bir kanıt veya gerekçe olmadan da Tanrı'nın varlığına inanç, tamamıyla doğru, rasyonel, makul ve uygundur.[169] Bu ise, Tanrı'nın varlığını kanıtlamada, aklı ve aklî faaliyetlerin önemsiz olduğunu değil, gereksiz olduğunu iddia eder.

Plantinga, kendi görüşlerini temellendirmek için dinsel inançlarımızın, aynı dış dünyadaki objelerin varlığı ile ilgili olan "algısal inançlarımız" veya geçmişte yaptıklarımızla ilgili "hafızamıza dayalı inançlarımız" gibi temel inançlar olup, doğruluklarının ve rasyonelliklerinin kanıtlanması için çıkarımsal kanıtlara dayanmak zorunda olmadığını belirtir.[170] Çünkü, Plantinga'ya göre, yanlış ve kötü bir şey yaptığımız takdirde kendimizi Tanrı'nın huzurunda suçlu hissediyorsak ve yaptığımız şeyi Tanrı'nın tasvip etmediği inancını içimizde oluşturabiliyorsak; günahlarımızdan pişmanlık duyduğumuzda ve tövbe ettiğimizde yaptığımız şeyden dolayı Tanrı'nın bizi affedeceği inancını oluşturarak kendimizi affedilmiş hissedebiliyorsak, bütün bunlar Tanrı inancının yeterli rasyonel temelleri ve haklı epistemik gerekçeleri[171] olmaktadır.

Bu konuyla ilgili olarak Swinburne, ateist evidentialistlerin ortaya attığı kriterlerle kendini yükümlü olarak görmese de, dinî inançların kanıtlarla desteklenmesini ve bütün inançlarımızın kanıtlara dayanmasını gerektiğini kabul eder. Çünkü ona göre, Tanrı'ya inanmak için yeterli kanıtlar vardır ki, bu tür kanıtlar, bilim ve tarih alanlarında kullanılan tümevarımsal standartlar tarafından da desteklenmektedir.[172] Ayrıca ona göre, Tanrı'nın varlığı inancının dış dünyanın varlığı inancı gibi temel inanç olduğunu ileri sürerek aklî araştırmaya ve değerlendirmeye kapalı bir inanç olmasını düşündürecek hiçbir neden de yoktur.[173] Dolayısıyla ona göre, dinî inançlarımız aklî araştırmaya ve değerlendirmeye

---

[169] Plantinga, "Reason and Blief in God, s. 17

[170] Alvin Plantinga'nın Tanrı inancını temellendirmesiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Sait Reçber, "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 39, 2004, s. 20-41

[171] Plantinga, "Reason and Belief in God", s. 73-82; Plantinga, Tanrı inancının "haklı temel" olduğunu ileri sürmekle evidentiyalist itirazcılar tarafından "inananların inançları lehinde kanıtlar ortaya koyamadığında irrasyonel tutum içerisinde olacağı" yönündeki eleştirilerini çürütmeyi amaçlar. Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. A. Plantinga, "The Foundations of Theism: A Reply", *Faith and Philosophy*, 3, 1986, s. 306- 307

[172] Yaran, *a.g.e.*, s. 26

[173] Swinburne, *a.g.e*., s. 35

açıktır. İnançların kanıta dayanması gerektiğini[174] savunan Swinburne, ileri sürülen kanıtların sadece çıkarımsal kanıt olması gerekmediğini belirtir. Çünkü, Swinburne'e göre, çıkarımsal doğal teoloji kanıtları kadar, doğrudan yaşanan kişisel dinî tecrübe kanıtlarının da inancın temellendirilmesinde ve rasyonelliğinin savunulmasında önemli rolü vardır.[175]

Genel olarak bakıldığında evidentialistlerin hepsinin, Tanrı inancının kanıtlara dayanması gerektiğinde aynı fikirde olduklarını söyleyebiliriz. Fakat ateist ve agnostik "evidentialist itirazın" imanın yeterli kanıtlara dayanması gerektiğiyle ilgili meydan okumaları hangi kanıtın yeterli kanıt olduğuyla ilgili tartışmaları gündeme getirmiştir. Aslında teistlere karşı ileri sürülen evidentialist itirazın herhangi bir şeye yetersiz kanıta dayalı olarak veya bir şeye, onunla ilgili kanıtın gücünden daha fazla bir güçle inanıldığında her zaman yanlış ve irrasyonel olduğunu düşünen kendine has rayonellik ölçütleriyle kendini ayakta tutmaya çalıştığını görürüz. Oysa bir insanın Tanrı'nın varlığına olan inancı için kanıt getir(e)mediğinde veya hiçbir kanıt ortaya koymadan ya da ortaya konan kanıtları inceleyip araştırmadan Tanrı'ya inandığında o insana entelektüel yükümlülüğünü ve epistemik görevini yerine getirmiyor diye eleştirmeye onların haklarının olup olmadığı tartışmalı konudur. Her ne kadar rasyonellik konusunda çok tarışmalar olsa da kendilerine has iman anlayışlarıyla inançlarını temellendirmeye çalışan fideistler de bazı düşünürlerce ciddi bir şekilde eleştirilir. Bu düşünürlerden biri Richard H. Akeroyd, bazı fideistlerin "iman sıçraması" kavramıyla açıklamaya çalıştığı iman anlayışlarını "entelektüel dürüstlüğün ihlali" olarak görür[176] ve onları kendine düşen entelektüel sorumluluklarını yerine getirmediği için de eleştirir.

Epistemik yükümlülüklerin önemini vurgulayan Swinburne'e göre, Tanrı'nın varlığına inanmak rasyoneldir. İnanan şahsın rasyonel olabilmesi için inandığı önermelerin alternatif önermelerden daha doğru olduğu lehinde birçok kanıta sahip olması gerekir. Bununla beraber inandığı önermeler lehinde kanıtlar

[174] Bütün inançlar kanıta dayanmalıdır. Fakat kanıtlar, mutlak anlamda kesin sonuç veren mantıksal kanıtlar olmak ve dini inanç da mantıksal bir zorunluluk meselesi olmak zorunda değildir. Bununla birlikte imanın zeminini oluşturan inanç, yüksek epistemik ihtimaliyet düzeyine sahip kanıtlardan oluşmalıdır. Bkz. Swinburne, *a.g.e.*, s. 33

[175] Yaran, *a.g.e.*, s. 18

[176] R. H. Akeroyd, *Reason and Revelation From Paul to Pascal*, Mercer University Press, USA, 1991, s. 81-82

sağlamaya çalışması da gerekir.[177] Swinburne'ün ortaya koymaya çalıştığı şey, sadece Tanrı'nın varlığının kanıtlarını ortaya koymak değil, ortaya konan kanıtlar temelinde Tanrı'nın varlığına inanmanın rasyonelliğidir. Bundan dolayı o, kanıtları ortaya koyarken safdillik ilkesi, tanıklık ilkesi gibi ilkelere önem vermektedir. Swinburne'e göre, kanıtın daha sonra bizim yanılmış olduğumuzu gösterebileceği olasılığına izin vermekle beraber, biz inanmakta rasyoneliz.[178] Bununla beraber Swinburne, insanların bazı inançlarının doğru, bazısının yanlış olabileceğini belirtir ve inancın (epistemik nedenler) sağlandığında doğrulanmış olacağını iddia eder.

Swinburne, insanların epistemik bir şekilde inançları doğrulamakla yükümlü olduğunu ileri sürer; doğrulanmış inançları "rasyonel inançlar" olarak adlandırır.[179] Bir inancın rasyonel olabilmesi için o inançla ilgili bütün (işe yarar) kanıtların o inancı kabul eden insan tarafından gücünün yettiği ölçüde iyi incelenmesi gerekir. Eğer insan inancını destekleyecek yeterli kanıta sahip değilse ve inancını destekleyecek kanıtları yeterince araştıramazsa, o insan rasyonel inanca sahip olmakta başarısız sayılır.[180] İnsanlar söz konusu inançlarıyla ilgili uygun kanıtlar elde etmek yoluyla inançlarının rasyonellik olasılığını artırmak için çabalarlar. Doğru inanç elde etmek çok önemlidir. Kanıtlarla desteklenen inanca sahip olmak bir yükümlülük ve böyle inançları geliştirmeye çalışmak değerli bir görevdir.[181] Çünkü dinî inanç bir bütün olarak hem evrenin hem de insanın doğası ve kökeniyle ilgilidir. Bundan dolayı dinî inanç birinin dünya görüşü için de çok önemlidir.

Swinburne'e göre, bazı dinî inançlar bir Tanrı'nın varlığını ve onun ölümden sonraki hayatı denetlediği iddialarını içerir. Eğer bu iddialar doğru ise, bu dinî iddiaları anlamaya çalışmak çok önemli olacaktır. Bunun üzerine Swinburne: "Eğer bir Tanrı'nın var olduğunun olası olduğunu bulursak, belirli dinî yolu takip edecek olanlara Tanrı'nın ölümden sonraki hayatla ilgili bir haber gönderip

---

177 Paul Helm, "Faith and Merit", *Faith and Reason*, ed. by Paul Helm, Oxford University Press, 1999, s. 376
178 R. Swinburne, *Tanrı Var Mı?*, çev., Muhsin Akbaş, Arasta yay., Bursa, 2001, s. 109
179 Swinburne, *Faith and Reason*, s. 45
180 Swinburne, *a.g.e.*, s. 72
181 Swinburne, *a.g.e.*, s. 76

göndermediği araştırmaya değer bir konu olacaktır”[182] demektedir. İnançlar araştırılması gereken bir alansa, dinî inançlar da ciddi bir şekilde araştırılmaya değer bir inanç türüdür. Dolayısıyla Swinburne’e göre, bir insanın ilk görevi elinden geldiği ölçüde dinî araştırmayı sürdürmesi ve dinî inancın söylediklerini muhafaza ederek[183] hayatını devam ettirmesidir.

---

[182] Swinburne, *a.g.e.*, s. 78
[183] Swinburne, *a.g.e.*, s. 102

2. 2. Ahlâki Açıdan

Tanrı'ya inanan insan sadece kendisi değil, bazen inanmayanların da dayatmalarından dolayı Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya mecbur edilir. Bundan önceki başlıkta rasyonelliği hem inananların kendilerini tatmin açısından hem inanmayanların birçok itirazlarına cevap vermek açısından ele aldık. Bir diğer neden ise ahlâki açıdan kanıtlamanın gerekliliğidir. Rasyonellik ve ahlâki açıdan Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışma arasında genel olarak temel fark olmasa da, detaya indiğimiz zaman bazı farkların olduğunu görmek mümkündür. Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın gerekliliğini savunanların kendi görüşlerini temellendirirken rasyonelliği iki farklı anlamda kullandıklarını gördük. Rasyonellik konusunda olduğu gibi ahlâkilik konusunda da iki farklı yaklaşımın var olduğunu gözlemlemek mümkündür. Bunlardan birincisi kişinin ahlaklı olabilmesi adına hiçbir dinî inanca sahip olmaması gerektiğini iddia eden olumsuz yaklaşımdır. İkincisi ise, insanın epistemik yükümlülüklerini yerine getirmenin ahlâki bir görev olduğunu iddia eden olumlu yaklaşımdır. Belirttiğimiz gibi aslında ahlâkilikle rasyonelliği birbirinden net çizgilerle ayırmak zordur. Çünkü, Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın rasyonellik açıdan önemli olduğunu iddia edenler, aynı zamanda doğru bir inanca sahip olup olmamanın ahlâki açıdan da önemli olduğunu savunurlar. Aslında kanıtlamanın gerekliliği birçok nedenden dolayı savunulsa da, biz rasyonellik açıdan Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın gerekliliği yanında ahlâki açıdan Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın gerekliliğini farklı bir başlık altında incelemeyi uygun gördük.

Tanrı'nın varlığını ahlâki nedenlerden dolayı kanıtlamanın önemli olduğunu savunanlara göre, ahlâki yükümlülükle epistemik gerekçelendirme arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Ahlâki yükümlülükle epistemik gerekçelendirme arasında kurulan böylesi bir ilişki, dinî epistemolojide ahlâki erdem anlayışının önemli olduğu düşüncesine dayanır. Zira, önemli bir konuda araştırma yapmak ve araştırmanın sonuçlarına göre davranmak ahlâki bir görevdir. Aslında bu, kişinin kendine düşen yükümlülüğü yerine getirdiği zaman haklı olduğunu beyan eder. Başka bir ifadeyle, haklı olmak kendine düşen yükümlülüğü yerine getirmeyi (başarmayı) gerektirmektedir. Bu bir anlamda her zaman

“doğruluğu kabul etme/onyalama ve yanlışktan/hatalardan uzak durma/ reddetme” şeklinde özetleyebileceğimiz irademize bağlı olan ahlâki görevimizin olduğunu hatırlatır. Eğer birisi belirli bir önermenin doğru olduğunu biliyorsa, söz konusu önermeyi kabul etmek zorundadır. Bu yapılmadığında da gayr-i ahlâki davranmış olacaktur. Çünkü doğru olanı elde etmeye çalışmak (doğruluktan yana olmak) dürüstlüktür (erdemliliktir) ve bu da tamamen kişinin tutumuyla ilgili bir durumdur. Dolayısıyla doğruluğun elde edilmesinde ve doğruluğun başkalara öğretilmesinde öznenin iradesini ahlâkilik çerçevesinde doğru kullanması önemlidir.

İnsanın iradesinin doğru kullanıp kullanmamasıyla ilgili olarak üzerinde durulması gereken birçok soru ortaya çıkar. Gerçekten de insan gelişigüzel bir şeye inan(a)maz mı? Biz hep sağlam ve güçlü kanıtlara dayanarak ya da ciddi araştırmalar yaparak mı inanıyoruz? İnsan gelişigüzel bir şeye inandığında veya inançlar (inançsızlık) konusunda araştırma yapmadığında gayr-i ahlâki mi davranmış olmakta? Hiçbir şeye inanmayan insanlar, inançsızlığı konusunda araştırma yapmadıklarında, inananların ileri sürdükleri düşünceleri incelemediğinde, onlar ne kadar ahlâki davranış sergilemiş olurlar? Bu tür sorular özgür iradenin ahlâki yükümlülükle yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Buna bağlı olarak bazı insanların Tanrı’yı kanıtlamaya çalışmanın O’nun bir emri, verdiği nimetlere karşı minnettarlığın bir gereği, hatta böyle bir girişimi isteyerek ve severek yapmanın ahlâki bir değer olduğunu iddia etmeleri tartışılmaya değer bir konudur.

Şüphesiz, araştırmaya değer olan konular vardır ki, bunların araştırılması ve bu araştırmanın sonucuna göre bir tutum içerisinde olunması son derece önemlidir. Eğer araştırmanın sonucu olumsuzsa inanmamak, olumluysa ona göre inanmak ahlâki bir davranış gereğidir. Ahlâki açıdan kanıtlamanın gerekliliğini savunanlar nasıl ki, kendimizi bazı konularda yükümlü görüyorsak, Tanrı’nın varlığını kanıtlamaya çalışmanın da ahlâki bir görevimiz olduğunu ileri sürerler. İnananlar açısından konuyu ele aldığımızda, herkese akıl verildiğine göre, herkes araştırmalıdır.[184] Araştırmadığı zaman kendine düşen görevi yerine getirmemiş

[184] Burada epistemik gerekten daha fazla şer’i gerekin öne çıktığını söyleyebiliriz. Bu konuyla ilgili İslam düşünce tarihinde Mütezile, Eşari ve diğer birçok âlimler arasında insanın Tanrı’nın varlığını

olur ve kendine düşen görevi yerine getirmemek de gayr-i ahlâki bir tutum içinde olmak demektir.

Ahlâki açıdan kanıtlamanın gerekliliğini savunanların hepsi dindar olmadığı gibi, onların hepsi de dine karşı değildir. Her ne kadar kanıtla inancın orantılı olması gerektiğini savunarak teizmi sarsmaya çalışan ateist ve agnostik düşünürler olsa da, onların eleştirilerinde haklı olmadığını düşünen Descartes, Locke, Leibniz gibi düşünürler Tanrının varoluşuna inancın her türlü meydan okumayı karşılayacak şekilde müdaafa edilmeye elverişli olduğunu ileri sürerler. Kanıtlamanın gerekliliğini savunan Hıristiyan düşünür Locke'a göre, inanç ile ahlak arasında açık bir ilişki söz konusudur ve dolayısıyla, emin olmadığımız ve yeterli nedenlerle desteklenmediğimiz sürece, bir inancın gerekçelendirilmiş olduğuna inanmamız ahlâki olarak doğru bir davranış olmayacaktır.[185] Çünkü inanmak için herhangi bir nedene sahip olmayan birisi, yalnızca kendi kuruntularıyla avunmuş olur; ama asla, bulmakla yükümlü olduğu doğruyu arayamayacağı gibi kendisine yanlışlık ve hatalardan kaçınma yetisi bahşeden Tanrı'ya da hakkıyla kulluk etmemiş olur.[186] Locke, hiçbir çaba göstermeyen birisinin, bazen aydınlanma yoluyla doğruya ulaşsa bile bunun tamamen rastgele olacağını; bu şanslılığın, davranışının uygunsuzluğu için bir mazeret oluşturup oluşturamayacağını tam olarak bilmeyeceğini vurgular. Fakat en azından yanlışlığından sorumlu olması gerektiğinin kesin olduğunu da iddia eder. Locke, insanın Tanrı'nın kendisine bahşettiği yetileri doğru kullanarak doğruyu keşfetmeye koyulması gerektiğini ileri sürer. Çünkü insan akıllı bir varlık olması hasebiyle kendine düşen yükümlülüğünü ancak bu şekilde yerine getirmiş olacaktır. Böylece doğruya ulaşmamış olsa dahi yanlış yapmaktan uzak duracaktır. İnsan kabullerini doğru şekilde denetlediği için, ister inansın ister inanmasın, aklın yolundan gitmiş olur. Aksi takdirde, kendi doğasına karşı suç işlediği gibi

---

bilme ve onu kanıtlamanın zorunlu olup olmadığıyla ilgili ciddi tartışmalar yaşanmıştır. Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Recep Ardoğan, "Kelamcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 8, Sivas, 2004, s. 133-157; Ayrıca bkz. Adnan Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, İSAM yay., İstanbul, 2006, s. 15

[185] John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev., Vehbi Hacıkadiroğlu, 2. Baskı, Kabalcı yay., İstanbul, 1996, s. 399

[186] John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by Peter H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1990, s. 687-688

kendisine bahşedilen yetileri de yanlış kullanmış olur.[187] Burada dikkat çeken husus Locke'un yeterli gerekçeye sahip olmadığımız sürece inancımızın doğru olma ihtimaline karşın bunu kabul etmemizin doğru olamayacağını iddia etmesidir. Başka bir ifadeyle, inandığımız inançlar doğru olabilir, fakat kabul etmek için kanıtlarımız olmadığından kabul etmek ahlâki davranış olmayacaktır.

Locke'un meşru inanç için gerekli standartları daha sonra Clifford tarafından ifade edilmiş olanlara benzemektedir. Fakat Locke hakkıyla anlaşılması ve savunulması durumunda, Hıristiyanlığın bu standartları karşılayabileceğini düşünür. İnanmanın rasyonelliği ile ahlâkiliğini işkilendiren Clifford, yetersiz kanıta dayalı inancı sadece yanlış ve temelsiz değil, aynı zamanda ahlak-dışı ve zararlı olarak nitelendirir. Çünkü ona göre, insanın sahip olduğu inancının içtenliği ona hiçbir şekilde yardım edemez, çünkü onun elindeki "gibi kanıtlarla" inanmaya hiçbir şekilde hakkı yoktur."[188] Görüldüğü gibi, bir inancın taşıması gereken yüksek rasyonellik standardını o inancın aklîliği ve ahlâkiliği ile de ilişkilendiren Clifford, hiçbir dinî inanç sisteminin, bütün inanmalarımıza hâkim olması gereken kanıtlamanın yüksek standartlarını karşılayamadığını, bu nedenle de bir kişinin ahlaklı olabilmesi adına hiçbir dinî inanca sahip olmaması gerektiğini ileri sürer. Clifford'a göre, kabul edilen inanç doğru olup, dürüst bir araştırmanın sonucunda elde edildiğinde, güçlülük duygusu en yüksekte olacak ve duyulan haz da hazların en azamisi olacaktır. Zira bu durumda aniden biz, onun ortak bir değer olduğu ve bizim kadar diğer insanlar için de fayda ve iyilik barındırdığı duygusuna sahip olur, ardından da memnun oluruz. Bunun sebebi daha güvende ve daha güçlü olmamızı sağlayan gizli şeyleri sadece kendimizin öğrenmiş olması değildir; tam tersine hepimizin dünya üzerinde daha fazla hâkimiyet sağlayacak olması ve yine hepimizin kendimiz için değil, insanlık adına ve insanlığın gelişimi adına daha güçlü hale gelecek olmasıdır. Fakat inanç yetersiz kanıta dayalı olarak kabul edilmişse, elde edilen haz çalıntı olacaktır. Böyle bir tutumun ahlak dışı olması, sadece gerçekten sahip olmadığımız güçlülük hissini bize vererek bizi aldatmasından dolayı değil, aynı zamanda bizim insanlığa yönelik görevimize karşı da bir hırsızlık olmasıdır. Söz konusu görev, bu tür (temelsiz) inançlardan

[187] Locke, *a.g.e.*, s. 687-688
[188] William K. Clifford, "İnanç Ahlakı", çev., Ferit Uslu, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 5, Sayı: 9, 2006, s 129

kendimizi korumaktır. Bu, önce çabucak bizim vücudumuzda kontorlü ele geçirip sonra geri kalan tüm şehir halkını etkisi altına alan salgın bir hastalıktan kendimizi korumamızın gerekli olmasına benzer.[189] Biz insanların görevi yeterli kanıtlara dayanarak inanmak olmalıdır. Çünkü herhangi bir şeye değersiz nedenlerle inanmaya kendimize her izin verişimizde adil olma ve dürüstçe kanıtları değerlendirebilme gibi yeteneklerimizi biraz daha örselemiş oluruz. Yanlış inançların savunulmasından ve yanlış inançların yol açtığı üzücü hatalı davranışlardan ve onların kabulü sonucu ortaya çıkan kötülüklerden hepimizi acı çekmişizdir. Yanlış inançları savunmak insanın kendine karşı dürüstlüğünü yitirmesidir. Yetersiz kanıtlarala bir şeye inanmaya kendime izin verirsem, salt bu inanç büyük zarar oluşturmayabilir; hatta o inanç sonuçta doğru da çıkabilir, fakat insanlığa karşı büyük hata yapmış olmaktan kendimi hiç kurtaramam. Bu hata ise kendimi kolay aldatılır haline getirmemdir. Buradaki tehlike sadece toplumun yanlış inançlara sahip olması değil, toplumun kolay aldatılır hale gelmesi, duyduklarını test etme ve onları araştırma yeteneğini yitirmesidir.

Clifford'a göre, eğer bir kişi bir inanca, onunla ilgili aklına gelen tüm şüpheleri bastırarak ve zihninden uzaklaştırarak bağlılığını sürdürüyorsa; inancını tartışmaya açan kitaplardan ve insan topluluklarından bilinçli bir şekilde uzak duruyorsa; ve inancını rahatsız etmeden kolayca sorulamayacak soruları dinsizlik olarak addediyorsa, o kişinin hayatı insanlığa karşı işlenmiş uzun bir günahtır.[190] Clifford, kendi görüşlerini şu cümlelerle güçlendirmeye çalışır: "Bir insan, eğer başka hiçbir neden bilmeksizin sadece bir din adamı öyle söyledi diye ya da konsil o şekilde tespit etti diye bir şeye inandıysa, doğruya inanırken dahi sapkınlık içinde olabilir. İnancın doğru olması elbtte mümkündür, fakat yine de sahip olduğu bu doğru onun sapkınlığıdır".[191] Aynı şekilde bir düşünce sistemiyle ilgili kanıtların araştırılması bir kerelik yapılıp, nihâi olarak tamamlanmış olarak görülmemelidir. Bir şüphenin bastırılması hiçbir zaman meşru addedilemez. O şüphe, ya yapılmış bir araştırma aracılığıyla dürüst bir şekilde çözüme kavuşturulmalıdır ya da eğer kavuşturulmamışsa bu durum, araştırmanın henüz tamamlanmadığının kanıtı

---

[189]Clifford, *a.g.m.*, s. 133-134; A. Plantinga, "Religious Belief as Properly Basic", *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. by Charles Taliaferro and Paul Griffiths, Blackwell Publishing, Malden, 2003, s. 201

[190] Clifford, *a.g.m.*, s. 135

[191] Clifford, *a.g.m.*, s. 136

olarak görülmeldir.[192] Bu noktada biri, "fakat ben meşgul bir insanım, benim belli bir soruyla ilgili ne yeterli düzeyde bir yargıya ulaşmak ne de o konuda ileri sürülen kanıtların yapısını analayabilmek için gerekli olan uzun çalışmayı yapmaya zamanım var" diyecek olursa, onun inanmak için de zamanı olmamalıdır.[193] Clifford'un ileri sürdüğü inanmak için yerine getirilmesi gereken standartlara "özellikle hayatını kazanmak için çok çalışması gerektiğinden inanç konularını araştırmaya zamanı olmayan", "az bir eğitim almış olan", "şart koşulan ciddi düşünme etkinliğini gösterebilecek yeteneği bulunmayan" birçok insanın olduğundan hareketle eleştiriler yöneltilmiştir. Fakat, Clifford bu eleştirileri "eğer bir insanın araştıracak zamanı yoksa, inanmaya da zamanı olmamalıdır" diye cevaplandırır.[194]

Clifford'a göre, bir kişi tarafından kabul edilmiş hiçbir inanç, gerçekten hiçbir zaman önemsiz addedilemez ve insanlığın kaderi üzerinde hiçbir etkisinin olmadığı ileri sürülemez. İnanma yetisi, eğer insanların kendilerini teselli etmeleri ve avutmaları için kanıtlanmamış ve sorgulanmamış yargılar için kullanılırsa kirletilmiş ve kutsallığı bozulmuş olur. İnanma yetisi, ne hayatın tekdüze, bayağı yoluna azamet ve görkem katarak o bayağılığın ötesinde parlak bir serap oluşturmak için ve hatta ne de kendimizi kandırmak suretiyle bizleri kederlendiren ve haysiyetimizi zedeleyen insanlık türünün ortak ıstıraplarını bastırmak için kullanılabilir. Herhangi bir insan etrafındaki insanları önemsiyor ve onlara değer veriyorsa, alnına hiçbir zaman silinmeyecek leke sürdürmemek ve değersiz bir şeye inançlarını asla dayandırmamak için onların saflığını fanatizme varan kıskanç bir ihtimamla korumalıdır.[195] Clifford sözkonusu yazısındaki görüşleriyle Tanrı'ya kesin ya da sağlam kanıta sahip olarak inanmayı bir tür entelektüel görev veya yükümlülük haline getirir. Ona göre, inanan kişinin ahlakî olarak nitelendirdiği şey epistemik vazife karşısında ihmalkârlığa karşı toleranslı olmamasıdır.

William James, Clifford'un *"The Ethics of Belief" (İnanç Ahlakı)* adlı makalesine cevap olarak yazdığı *"The Will to Believe"* (*İnanma İradesi*)[196] adlı

---

[192] Clifford, *a.g.m.*, s. 136
[193] Clifford, *a.g.m.*, s. 136
[194] Michael Peterson, "İman ve Akıl", *Din ve Bilim: Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinden Seçme Felsefî Yazılar*, ed., C. S. Yaran, Sidre yay., Samsun, 1997, s. 17
[195] Clifford, *a.g.m.*, s. 133; Plantinga, "Religious Belief as Properly Basic", s. 201
[196] Pojman, *a.g.e.*, s. 115

makalesinde inanç konusunda iradenin önemine değinir. James'e göre, bizim için hiçbir anlam ifade etmeyen bazı inançlar kanıta dahi dayansa, bizim inançlarımız olamaz. James, inançlarımız üzerinde iradi kontrollerimiz olduğunu düşünür.[197] Aynı şekilde W. James'in ahlak konusunu tartıştığı "*The Sentiment of Rationality*" adlı makalesinde, inancın kanıta varmada gerekli olduğunu iddia eden görüşlerini buluruz. Ayrıca o, epistemik kesinliğin olmayışı yüzünden bir eylemi yerine getirmemenin ahlak dışı olduğunu şu örneklerle açıklar: "Eğer bir kişi suda boğulan birini görürse ve epistemik kesinliğin olmaması yüzünden kurtarmaktan vazgeçerse, bu kişinin vazgeçmesi ahlak dışı bir tutum olacaktır".[198] Bununla beraber W. James, Pascal'ın Tanrı'nın varlığı ve yokluğu konusunda kayb edeceğin şeyin kazanacağın şeyden daha az olduğu için Tanrı'nın lehine bahse girmenin en iyisi olacağı görüşünü[199] de ahlaka aykırı bulur. Zira, kasıtlı olarak mekanik hesaplarla benimsenen bir iman gerçek imanın derin özünden yoksundur. Böyle bir iman Tanrı'nın hiç de hoş görmediği bir şeydir.[200]

Konuyla ilgili olarak Swinburne, doğru dini inanca sahip olmanın önemli olduğunu belirterek, doğru inancı elde etmek için çabalamanın insanın ilk ahlâki görevi[201] olduğunu ileri sürer. Swinburne'ün en çok etkilendiği düşünürlerden T. Aquinas, kişinin görevinin, kanıtla desteklenene inanmak olduğunu iddia eder. Aquinas'a göre, bir kişi, aklın işaretlerinden kaçınmamalıdır. Örneğin, birinin aklı, İsa'nın Tanrı olmadığını gösteriyorsa, onun Tanrı olduğuna inanması veyahut da tam tersine (yani aklı onun Tanrı'lığını gösteriyorsa, bu kez de Tanrı olmadığına) inanması yanlış olur. Aquinas, kişinin dürüst ve yeterli araştırma ile desteklenen inançlara sahip olmaya uğraşması gerektiğini vurgular. Ona göre, eğer iman belli önermelerin doğruluğuna inanmaktan oluşuyorsa, o zaman iman etme yükümlülüğü, aslında dürüst dinî araştırma yapma ve sonuçta araştırmadan ne çeşit

---

197 İnanmada iradenin önemli olduğu konusuyla ilgili geniş bilgi için bkz. William James, "İnanma İradesi" çev., Celal Türer, *Felsefî Metinler: Pragmatizim*, ed., Ch. S. Pierce ve diğerleri, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 185–206

198 Suckiel, *a.g.e.*, s. 76

199 Pascal'ın bu düşüncelerine karşı çıkan J. L. Mackie'ye göre, böyle bahse giren kişi aklını incitecektir. Çünkü bu tür tekniklerle kasıtlı bir şekilde kendinizi inançlı kılmanız, aklınızı ve anlığınızı tahrif etmekten başka bir anlama gelmez. Dolayısıyla kişi irrasyonel bir şekilde inanç oluşturmakla kendi kendini aldatıyor ve eleştirel yetilerini baskı altına almaktadır. Bkz. Abdullatif Tüzer, *a.g.m.*, s.103; Mackie, *a.g.*e., s. 202

200 James, *a.g.m.*, s. 188

201 Swinburne, *Faith and Reason*, s. 79

bir inanç çıkarsa onu benimseme yükümlülüğü olacaktır. Aquinas, sonuçta ortaya çıkacak inancın, normal olarak Hıristiyan inançları olacağını umar; fakat eğer, böyle olmazsa, bu durumda Hıristiyan inançlarını benimsemek için hiçbir mecburiyet olmaz, hatta sonucun gereğine göre davranmak insanlar için bir yükümlülük olacağını[202] ileri sürer. Aquinas'ın, özenli akli araştırmayla Hıristiyanlığın hakikati lehine inandırıcı bir kanıt oluşturmanın mümkün olduğu kanaatindedir. Fakat, inançları aklen gerekçelendirmenin sağlanmasının sorumluluğunun her bir yetişkin inananın omuzlarına yüklememektedir.[203]

Swinburne, birçok insanın rasyonel olmayan temellere dayanarak Tanrı'ya inandığını düşünür.[204] İmanın rasyonel olmayan temellere dayandırılmasını uygun bulmayan Swinburne, imanın tamamen rasyonel temellere dayandırılmasından yanadır ve bunu sadece entelektüel değil, aynı zamanda ahlaki bir yükümlülük olarak görür.[205] Bunun üzerine Swinburne, insanların, din hakkında rasyonel bir inanç geliştirmek için ahlâki bir mecburiyetleri olduğunu savunur. (…) Eğer Tanrı yoksa çocuklar ve öğrenciler gibi, bize bağlı olanlar üzerinde doğru bir etkide bulunmak için, doğru bir ateistik inanç geliştirmeye yönelik ahlâki bir mecburiyet vardır. Buna karşın, eğer Tanrı varsa, aynı sebeplerden dolayı, doğru bir dinî inanç geliştirmek için, yine ahlaki bir mecburiyet vardır.[206] O, bir kimsenin, Tanrı'nın var olup olmadığı, ne gibi sıfatlarının olduğu ve ne tür fiillerde bulunduğu gibi konularda doğru bir inanca sahip olmasının çok önemli olduğunu iddia eder.[207] Eğer iman belli önermelerin doğruluğuna inanmaktan oluşuyorsa, o zaman iman etme yükümlülüğü, aslında dürüst dini araştırma yapma ve sonuçta araştırmadan ne çeşit bir inanç çıkarsa onu benimseme yükümlülüğüdür.[208] Dinî inancın doğruluğu yahut doğru dinî inanca sahip olmak, birçok bakımdan son derece önemlidir. Doğru dinî inancı aramak ebedi kurtuluş için; dinî inançların ahlâki sonuçları ise bilgi açısından[209] önemlidir. Swinburne'e göre, inancı da inançsızlığı da sağlam

---

[202] Swinburne, *a.g.e.*, s. 102-103
[203] Michael Peterson, (der.), *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev., Rahim Acar, Küre yay., İstanbul, 2006, s. 54
[204] Swinburne, *a.g.e.*, s. 92
[205] Swinburne, *a.g.e.*, s. 99
[206] Swinburne, *a.g.e.*, s. 99
[207] Swinburne, *a.g.e.*, s. 104
[208] Swinburne, *a.g.e.*, s. 102-103
[209] Doğru bir bilginin tüm dünya görüşümüz için çok büyük bir önemi vardır. İnsanın kendisinin ve başkalarının, Tanrı'nın olup olmadığı konusunda doğru bir inanca sahip olması kendi için de iyi bir

temellere dayandırmış olmak, inanç veya inançsızlık etiğinin bir gereği ve aynı zamanda ahlâki bir yükümlülüğümüzdür.[210]

Görüldüğü gibi Swinburne, insanın Tanrı tarafından epistemik yetilerle donatıldığını ve bu vesileyle insanın sorumluluk alanının genişliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bundan dolayı Swinburne, Tanrı'nın varlığı konusunun kanıtlar eşliğinde tartışılması gerektiğini[211] ve kanıtlar eşliğinde tartışmanın önemli olduğunu vurgular. Bundan sonraki bölümde kanıtlamanın gerekliliğini savunan Swinburne'ün Tanrı'nın varlığı lehinde ve aleyhinde ileri sürülen kanıtları nasıl ele aldığını, kendi kanıtlarını nasıl inşa ettiğini ve kötülük sorununa nasıl çözümler üretmeye çalıştığını ele alarak incelemeye çalışacağız.

şeydir. Ayrıca dinler, insan ve evrenin kaynağı ve amacı vb. konularda da bilgi sağlamak iddiasındadırlar. Doğru olma ihtimalleri varsayıldığında, bu konulardaki bilgilerin varlığı da, doğru bir dini inanca sahip olmanın ve böyle bir inanç için araştırma yapmanın önemini artırmaktadır. Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Swinburne, *a.g.e.*, s. 77-81

[210] Swinburne, *a.g.e.*, s. 99

[211] Swinburne, *a.g.e.*, s. 33, 86

İKİNCİ BÖLÜM

R. SWİNBURNE'DE TANRI'NIN VARLIĞININ KANITLARI

R. Swinburne, tarih boyunca çok sayıda insanın Tanrı'nın varlığına kesin gözüyle bakarken, başka birçok insanın da Tanrı'nın yokluğuna kesin gözüyle baktıklarını belirtir. Ona göre, bazı insanlar Tanrı'ya sadece inanmışlar, inançları lehinde bilinçli bir şekilde formüllendirilmiş kanıtlara sahip olmamışlardır. Fakat iman sahibi başka bazı insanlar da, inanmak için birçok nedenlere sahip olmuşlardır.[212] İnsanların çoğunun, inançları lehinde ileri sürdükleri kanıtların büyük bir kısmı genellikle çok müphem ve tutarsızdır. Bu müphemlik ve tutarsızlıklara rağmen insanlar, neye dayanarak inandıklarını bazen kesin ve açık bir biçimde formüllendirmişlerdir. Felsefecilerin yapmaya çalıştıkları da herkesin kullandığı bu kanıtları kesin bir ifade tarzına ve tutarlı bir sisteme bağlamaktır.[213] Ona göre, insanların inanma nedenlerini formülleştirmesiyle birlikte Tanrı'nın varlığıyla ilgili kanıtlar tartışılmaya başlamıştır.[214] Sistemli bir şekilde Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmanın kökenleri Platon (M. Ö. 427–347)'a kadar geri götürülebilir.[215] Swinburne'e göre insanların, inanmak ya da inanmamak için başka nedenleri de vardır. Fakat bu nedenler yeterli açıklıkta formüle edilmediği için Tanrı'nın varlığının ne lehinde ne de aleyhinde bir kanıt olarak kullanılmaktadır.

Birçok insan, Tanrı'nın var olduğuna dair inancını bazı zeminlere dayandırır. Bazı insanlar için ileri sürülen kanıtlar çok önemli olmasa da, aynı kanıt bazı başka insanlar için çok önemli bir temeldir. İnsanların sahip oldukları kanıtlar o kanıtı paylaşanlar için inançları lehinde bir temel oluşturur ve dini

---

[212] Swinburne, *The Existence of God*, s. 9

[213] Swinburne, *a.g.e.*, s. 9; R. Swinburne, "Evidence for God", *Beyond Reasonable Doubt*, ed. by Gillian Reland, The Canterbury Press, Norfolk, 1991, s. 3

[214] Swinburne, *a.g.e.*, s. 9

[215] Felsefe tarihinde Tanrı'nın varlığının sistemli kanıtlama çabasına ilkin Platon'da rastlamak mümkündür. Tanrı'nın varlığının başarıyla kanıtlandığı iddiasında olan Platon, O'nun bazen "gemilerdeki dümenciye bazen de "ordu komutanı"na benzerliğinden hareket edilerek kanıtlanabileceğini ileri sürmüştür. Ona göre, bir düzenleyicinin varlığına delalet ettiği için, gökyüzündeki intizam da Tanrı'nın varlığına kanıt olarak kullanılabilir. Bkz. Platon, *Yasalar*, çev., Candan Şentuna ve Saffet Babür, 2. baskı, c. II, 10. Kitap, İstanbul, 1998, s. 148; Doğal teolojiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Swinburne, *Faith and Reason*, s. 55-87

inançlarını o temeller üzerine inşa ederler. İleri sürülen kanıtlar önemli olarak addedilip addedilmemesine bağlı olarak insanların hayatlarında rol oynar.[216]

Kuşkusuz Tanrı'nın varlığı söz konusu olduğunda, Tanrı'yı kanıtlamak için ortaya atılan kanıtların bir hayli çok olduğunu görürüz. Ancak sayıca çok olmadan daha önemlisi, ileri sürülen kanıtlardan kaç tanesinin doğru ve anlaşılır bir biçimde ortaya konulabildiğidir. Bu durumun farkında olan Swinburne, Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen kanıtları genel olarak geçerli tümdengelimsel ve doğru tümevarımsal kanıtlar şeklinde ikiye ayırır. Ona göre "geçerli tümdengelimsel kanıt", öncüllerin sonucu zorunlu kıldığı, başka bir deyişle gerektirdiği kanıttır. Geçerli tümdengelimsel kanıtta öncülleri doğru, fakat sonucunu yanlış kabul etmek tutarsızlığı gösterir. Çünkü böyle bir kanıtta öncüller sonuca kesinlik kazandırmaktadır.[217] Bununla beraber Swinburne, tümdengelimsel bir biçimde geçerli olmayan, ancak öncüllerin sonucu "desteklediği", "pekiştirdiği" ve "takviye ettiği" kanıtların da var olduğunu ve bunların genellikle "iyi", "doğru" ve "güçlü" tümevarımsal kanıtlar olarak nitelendirildiğini[218] belirterek, iki farklı türden olan kanıtların arasını dikkatli bir şekilde ayırmak gerektiğini vurgular. Bununla beraber Swinburne, tümevarımsal kanıtları da kendi içinde ikiye ayırmaktadır. Öncülleri sonucu ihtimal dahiline sokan bir kanıtı "doğru ihtimalli - tümevarımsal kanıt", öncülleri sonucun ihtimal dahilinde olmasına katkıda bulunan (yani sonucu başka türlü olmasına göre daha olası kılan) kanıtı ise, "doğru tasdikleyici - tümevarımsal kanıt" diye nitelendirmekte ve öncülleri sonucun ihtimal dahilinde olmasına katkıda bulunan kanıtların (yani doğru tasdikleyici - kanıtın kendi içlerinde olasılığı artırma konusunda) farklı güçlere sahip olduklarını da belirtmektedir.[219] Bundan dolayı Swinburne, "doğru tümevarımsal kanıt"ı kendi içinde öncülleri sonucu olası yapan ve öncülleri sonucun olasılığını artıran şeklinde özellikler taşıyan bir kanıt olduğunu belirtmeye çalışmaktadır.

Swinburne, bazen kanıtları savunanların, tümevarımsal kanıtların türü şöyle dursun, başlı başına kanıtın tümdengelimsel mi yoksa tümevarımsal mı olması

[216] Swinburne, *Faith and Reason*, s. 55
[217] Swinburne, *The Existence of God*, s. 5
[218] Swinburne, *a.g.e.*, s. 5
[219] Swinburne, *a.g.e.*, s. 7

konusunda bile açık olmadıklarını vurgular.[220] Bu hususa dikkat çeken Swinburne'e göre, Tanrı'nın varlığının leh ve aleyhinde ileri sürülen kanıtların hiçbiri iyi tümdengelimsel kanıt değildir.[221] Çünkü, Tanrı'nın varlığı lehinde kullanılan kanıtları incelediğimizde onların çoğunun iyi tasdikleyici tümevarımsal kanıtlar olduğunu görürüz. Başka bir deyişle, bu kanıtlar Tanrı'nın varlığını yokluğuna göre daha muhtemel kılarlar.[222] Buna göre, üzerinde durduğu kanıtların tüm öncüllerinin birlikte ele alındığında, Tanrı'nın varlığı lehinde iyi tasdikleyici-tümevarımsal kanıt oluşturduğunu belirtir.

Bazı kanıtların diğer kanıtlardan daha güçlü bir şekilde "Tanrı vardır" önermesini desteklediği konusuna değinen Swinburne, asıl önemli olan meselenin, birlikte ele alınan tüm kanıtların Tanrı'nın varlığını muhtemel kılıp kılmadığı meselesi olduğunu da belirtir. Başka bir ifadeyle, ona göre, ele alınan tüm kanıtların teizmin iddiasını destekleyip desteklemediği üzerinde durmamız gereken en ömeli konudur.[223] Dolayısıyla Swinburne, ilk önce ele aldığı her kanıtın iyi bir tasdikleyici – tümevarımsal kanıt olup olmayacağını irdelemeye çalışacağını ve tüm kanıtları inceleyip gördükten sonra, Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen kanıtların hep birlikte ele alındıklarında iyi bir ihtimalli tümevarımsal kanıt oluşturup oluşturmadıklarını inceleyeceğini belirtir.[224] Çünkü ona göre, iyi bir tasdikleyici - tümevarımsal kanıta sahip olduğumuzu anlamak, iyi bir ihtimalli tümevarımsal kanıta sahip olduğumuzu anlamaktan çok daha kolaydır.

Swinburne'e göre, genellikle iddiaların ihtimaliyetini kanıta göre takdir ederiz.[225] Dolayısıyla Swinburne, bizzat evrenden, evrendeki olgu ve olaylardan hareketle Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen kozmolojik, teleolojik, bilinç ve ahlak, inayet, mucize ve dini tecrübe kanıtları ile, evrende görülen kötülüklerden hareketle Tanrı'nın aleyhinde ortaya konan kötülük kanıtı üzerinde duracağını belirtir.[226] Belli bazı kanıtların bir varsayımı doğrulaması olgusu, bunun, aynı zamanda rakip bir varsayımı doğrulamayacağı anlamına gelmez. Bazı din felsefecilerinin bir mülahazanın, karşıt bir varsayımı da pekâla destekleyecek

[220] Swinburne, *a.g.e.*, s. 12-13
[221] Swinburne, *a.g.e.*, s. 14
[222] Swinburne, *a.g.e.*, s. 14
[223] Swinburne, *a.g.e.*, s. 7, 14
[224] Swinburne, *a.g.e.*, s. 15
[225] Swinburne, *a.g.e.*, s. 15
[226] Swinburne, *a.g.e.*, s. 17

tarzda, Tanrı'nın varlığı lehinde kanıt gösterildiği gerçeğini gözden kaçırdıklarını belirten[227] Swinburne, Tanrı'nın varlığı lehinde kullanılan önemli tüm a posteriori kanıtların ortak bir temel özelliğe sahip olduklarını belirtir. Bu kanıtların hepsi de, öncüllerde tasvir edilen olayları, bu olayları meydana getiren bir failin fiiline dayanarak açıklamak isteyen kanıtlardır. Kozmolojik kanıt, dünyanın varlığından hareketle, bu dünyayı maksatlı bir şekilde yaratmış olan Tanrı'ya ulaşmaya çalışır; düzenden yola çıkan kanıt, dünyanın düzeninden hareketle, onu kasıtlı olarak o şekilde yaratmış olan Tanrı'nın varlığına ulaşmaya çabalar.[228]

Kanıtların asıl gayesi, rasyonel oldukları sürece, insanları sonuçları kabul etmeye sevketmektir**.** Bu bakımdan, öncüllerinin bir anlamda sonuçlarını gerektirmeleri veya muhtemel kılmaları yeterli değildir. Aynı zamanda, tartışma yapanlar tarafından ortaya konan öncüllerin doğruluğunun da bilinmesi gerekmektedir. Bu konunda Swinburne şöyle demektedir: "Tanrı'nın varlığı konusunda nice geçerli kanıt vardır ki bunlar neredeyse hiçbir işe yaramamaktadır. Çünkü, her ne kadar bunların öncülleri doğru olsa bile, doğrulukları din konusunda tartışma yapanlarca bilinmemektedir".[229] Swinburne, hem teistler, hem de ateistler ve agnostikler tarafından öncüllerin doğruluğunun bilinmesinin şart olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, Tanrı'nın varlığıyla ilgili kanıtların faydalı olması için öncüllerin doğru olması yetmiyor, doğru olmasının bilinmesi de gerekiyor. Zira, eğer ortak bilgi konusundan hareket edilmezse, ileri sürülen kanıtların geçerli olması veya öncüllerin doğru olması hiçbir işe yaramaz.

Swinburne'e göre, Tanrı'nın varlığının lehindeki ve aleyhindeki kanıtları araştırırken yapılacak şey, bunların iyi bir geçerli tümdengelimsel kanıt mı, yoksa sağlam ve doğru bir tümevarımsal kanıt mı olduklarını ve bunların hangi türüne girdiklerini araştırmaktır.[230] Ona göre, tümdengelimsel bir mantıksal yapı içinde sunulan kanıtlar, ya geçersizdirler ya da bunların öncülleri son derece şüphelidir.[231] Bundan dolayı Swinburne, a posteriori kanıtları daha ilgi çekici olarak görür ve onları kullanmaya özen gösterir. Çünkü, a posteriori kanıtlar ya çok genel deneyim olgularından ya da gerçekleştiği öne sürülen oldukça özel bir olaydan başlarlar. Bu

[227] Swinburne, *a.g.e.*, s. 19
[228] Swinburne, *a.g.e.*, s. 19-20
[229] Swinburne, *a.g.e.*, s. 7
[230] Swinburne, *a.g.e.*, s. 7-8
[231] Swinburne, *a.g.e.*, s. 9-10

yöntemle ortaya konulan kanıtlar, kanıta dayanak teşkil eden olguların gerçekleşmesini ancak Tanrı'nın eyleminin açıklayacağını savunurlar.[232] Aslında Swinburne'e göre, bütün kanıtlar (kozmolojik, teleolojik, bilinç, mucize, dini tecrübe) aslında tümevarımsal olarak da tümdengelimsel olarak da anlaşılabilir. Fakat eğer onları tümevarımsal olarak ele aldığımızda daha çok makuliyete sahip olacağımızı belirtir. Bundan dolayı o, kanıtların hepsini (ontolojik kanıt hariç)[233] tümevarımsal olarak ele alır ve savunur; ayrıca bu tür kanıtların hepsinin "Tasdik Teorisine" dayalı ortak bir modeli olduğunu da öne sürer.[234] Swinburne'e göre, bütün a posteriori kanıtlarda kullanılan ortak bir model vardır. Bu model, Tanrı'nın varlığı ile ilgili kanıtlar için de geçerlidir. Bilim adamları bu tür kanıtlama modelini, gözlemleyebildikleri olayların sebepleri olarak, gözlenemez varlıkların mevcut olduğunu kanıtlamak için kullanırlar. Tasdik teorisinin temel teoremlerinden biri olan "Bayes Teoremi"[235] ile formülleştirilen bu tür kanıtlar, genellikle dört ölçütü[236] yerine getirdikleri sürece hipotezlerinin olasılığını önemli ölçüde artırırlar. Ona göre, basitlik kriterinin bilimde önemli bir yeri vardır. Dolayısıyla bilimde ve gündelik hayatta kullanılan rasyonel araştırma kriterlerinin dinî araştırmada da kullanılabileceğini varsayıyorsak, o zaman dinî araştırmalarda da basitlik kriterini kullanmalıyız.

Swinburne'e göre, son yıllarda din felsefesinin yaptığı talihsiz işlerden biri de Tanrı'nın varlığı lehinde kullanılan kanıtları birbirinden tecrit ederek ele alma

---

[232] Yaran, *a.g.e.*, s. 82

[233] Ontolojik kanıtın işe yaradığına inanan nadir bazı filozofların dini inançları, "Tanrı en yetkin varlıktır" önermesi gibi aklın görünüşe göre zorunlu gerçekliklerini dile getiren önermelere dayalıdır. Fakat belli bazı filozofların dışında çok az sayıda insan dinî inançlarını bu zemine dayandırır. Swinburne'ün ontolojik kanıtla ilgili görüşleri için bkz. Swinburne, *The Existence of God*, s. 9-10; Swinburne, *Faith and Reason*, s. 55; Swinburne'ün ontolojik kanıtla ilgili eleştirileri için bkz. R. Swinburne, *The Christian God*, Oxford University Press, Oxford, 1994, s. 145, 249-250. Swinburne'ün ontolojik kanıtı eleştirmesinin temelinde onun bilfiil hiçbir varlığın veya olgunun yokluğunu düşünmenin hiçbir zaman imkansız olmadığı, dolayısıyla "Tanrı vardır" önermesinin değillemesinin de bu bağlamda bir çelişkiyi gerektirmediği düşüncesi yatmaktadır. Ona göre Tanrı, ontolojik kanıtta iddia edildiği gibi mantıksal olarak zorunlu değildir. Fakat Tanrı ontolojik olarak zorunludur. Bkz. Swinburne, *The Christian God*, s. 146–147

[234] Swinburne, *The Existence of God*, s. 10-11

[235] Bayes Teoremi olasılıkçı teorilerin en önemlilerinden biridir. Mucidi olan istatistikçi İngiliz Thomas Bayes (1702–1761)'in adınan hareketle Bayes Teoremi olarak isimlendirilmiştir. Bayes Teoremi ile ilgili geniş bilgi için bkz. *Bayes's Theorem*, ed. by R. Swinburne, Oxford University Press, Oxford, 2002

[236] Birincisi, bizi gözlemlediğimiz çok ve çeşitli olayları (doğru olarak) beklemeye götürdüğü; ikincisi, öne sürülenin basit olduğu; üçüncüsü, bizim geçmiş bilgimiz ile açıkça uyum içinde bulunduğu; dördüncü ise, başka türlü bu olayları bulmayı bekleyemeyeceğimizdir. Bu konuyla ilgili detalı bilgi için bkz. Swinburne, *Tanrı Var Mı?*, s. 23-24

temayülü göstermiş olmasıdır.[237] O, kolay izah etme hatırına, başlangıçta her kanıtı ötekilerden ayrı olarak ele alıp incelemeye hiçbir itiraz yapılmayacağını da vurgular. Daha önce değindiğimiz gibi Swinburne'e göre, kanıtlar birbirini destekleyebildiği gibi tersine zayıflatabilir. Dolayısıyla, kanıtların birbirini zayıflatıp zayıflatmadığı, güçlendirip güçlendirmediği hususu üzerinde durmak hem inananlar hem inanmayanlar açısından önemlidir. Swinburne, filozofların bazen Tanrı'nın varlığı lehindeki kanıtları birbirinden bağımsız olarak mütalaa ettiklerini ve bu ayrıştırma sonucunda yanlış sonuçlara ulaştığını şu şekilde belirtir: "Kozmolojik kanıt sonucu ortaya koymuyor; teleolojik kanıt sonucu ortaya koymuyor vs. vs., öyleyse kanıtlar hiçbir sonucu ortaya koymuyor".[238] Swinburne, kanıtlara uygulanan bu şekildeki "böl ve yönet" yönteminin kabul edilemeyceğine işaret eder. Ona göre, kanıtlar hep birlikte ele alındığında kanıtlamaya çalıştığı konuda güçlü destek ortaya koyarlar.[239]

Bilimsel araştırmalarda da aynı yöntemin geçerli olduğunu belirten Swinburne, bilim adamlarının, kendi gözlemlerine dayanan kanıtlardan yola çıkarak, tabiatın gerçek yasalarının ne olduğu konusunda bir sonuca ulaşan veya gelecekteki deney ya da gözlemlerinin sonuçları hakkında tahminde bulunan kanıtlarının çoğu bu yapıdadır.[240] Ona göre, her bir kanıt tek başına sonucunu daha olası yapmayacaktır, fakat çeşitli kanıtlar bir araya getirildiğinde bunu (yani sonucunu daha olası) yapabilirler. Görüldüğü gibi bu tür kanıtlama modeli bilimde, tarihte ve bütün öteki beşeri araştırmalarda çok kullanılan bir modeldir.[241] Geniş kapsamlı teorilerde (bu hem bilimsel hem tarihsel bir teori olabilir) kanıtın tek tek ele alınan her bir parçası, teoriyi daha çok ihtimal dahiline sokamayabilir. Fakat kanıtların bir araya getirilen güçleri birlikte kullanılacak olursa kapsamlı teoriye

---

237 Swinburne, *The Existence of God,* s. 13

238 Swinburne, *a.g.e.*, s. 13; Genellikle ateist düşünürler teistik kanıtların tümüyle mantıksal açıdan yanlış olduğunu savunarak kanıtların birikimsel gücünün olamayacağını iddia ederler. Örneğin, A. Flew'a göre teistik kanıtlar, delik bir kovaya benzemektedir. Kovada bir ya da daha fazla çatlak olması durumu değiştirmeyecektir. Böyle bir kovanın su taşıması olanaksızdır. Dolaysıyla başarılı ya da başarısız olduğu varsayılan kanıtların sayısı pek önemli görünmemektedir. Bkz. A. Flew, *God and Philosophy*, Hutchinson, London, 1996, s. 63; R. Swinburne, tümevarımsal ve tümdengelimsel teistik kanıtları eleştiren A. Flew'a Tanrı'nın varlığını olası kılan birkaç zayıf tümevarımsal kanıtı bir araya getirerek çok güçlü birikimsel kanıt elde edilebileceğini söyleyerek cevap verir. Bkz. Nash, *a.g.e.*, s. 117-118

239 Swinburne, *The Concept of Miracle*, Macmillan and Co Ltd., London, 1970, s. 66

240 Swinburne, *The Existence of God,* s. 6

241 Swinburne, "Arguments for the Existence of God", s. 122

büyük bir ihtimaliyet kazandıracaktır.[242] O, bunun en iyi örneği olarak da "Genel İzafiyet Teorisi"ni gösterir. Swinburne bu çeşit kanıtları “iyi bir açıklamaya yönelik kanıtlar” diye adlandırmaktadır. Ona göre, bilim adamları bu kanıtlama modelini gözlemleyebildikleri olguların sebepleri olarak gözlenemez varlıkların mevcut olduklarını kanıtlamak için kullanırlar.[243] Ayrıca Swinburne, tümevarıma dayanan teistik kanıtların şu özelliklere uymak durumunda olduğunu söyler:

1. Tanrı’nın varlığı için kanıt olarak gösterilen olgu ya da olayların, Tanrı var olmadığında kâinatın normal akışı içinde gerçekleşme ihtimalinin son derece düşük olması gerekir. 2. Eğer meydana gelen olguya ilişkin ileri sürülen varsayım doğruysa, bu olgunun meydana gelme ihtimalinin çok yüksek olması gerekir. Teistik varsayıma göre, tek tek olaylar dahil olmak üzere, kainat ve içindeki farklı vasıflara sahip her bir varlığın mevcudiyeti, Tanrı’nın topyekün etkinliğinin bir sonucudur. O halde, Tanrı varsa ve Tanrı’nın etkinliği gerçekse, zikredilen şeylerin varlığı bir nebze de olsa hayret verici olmaktan çıkmaktadır. 3. Varsayım, sayısal açıdan ifade edilmesi ve tasviri gayet basit niteliklere sahip olan oldukça az sayıda ilkeyi postulat olarak koymalıdır. Karşılaştığımız herhangi bir olguyu açıklamak için, pek çok farklı ilkenin varolduğunu kabul edebiliriz; fakat varsayım kendi lehinde kanıt olduğu kabul edilen olguların ortaya çıkmasını beklememize neden olacak az sayıda ilkenin mevcudiyetini varsayıyorsa, onun kanıt tarafından desteklenme olasılığı artar. Teizm, son derece basit olan bir Tanrı’nın varlığını ve niteliklerini postulat olarak koymakta ve nihai açıklama ilkesi olarak tek bir Tanrı’yı kabul etmektedir.[244] İyi bir kanıt için şart koşulan üç kriteri, kısaca şu şekilde ifade etmek de mümkündür: (1) etrafımızda gözlemlediğimiz olguları beklemeye sevk etmeli, (2) bu olgular, aksi taktirde beklemeyi ummayacağımız türden olmalı ve (3) basit olmalıdır.[245] Çünkü, basitlik doğruluğu elde etmedeki en önemli a priori epitemik ilkedir[246] ki, bu ilke hem bilimsel hem de kişisel

---

[242] Swinburne, *a.g.e.*, s. 18
[243] Swinburne, *a.g.m.*, s. 122
[244] Swinburne, *a.g.m.*, s. 123
[245] Swinburne, *Tanrı Var Mı?*, s. 5
[246] R. Swinburne, *Simplicity As Evidence of Truth*, Milwaukee, Marguette University Press, 1997, s. 1; Ayrıca bkz. Swinburne, *a.g.m.*, s. 123

açıklamada açıklamanın doğru olduğuna inanmanın nedeni, olguyu açıklamak için az sayıda varlığa ihtiyaç duyulduğu gerçeğidir.[247]

Swinburne'e göre, bulduğumuz herhangi bir olguyu açıklamak için karmaşık niteliklere sahip birçok yeni varlığın olduğunu varsayabiliriz. Fakat hipotez, eğer kanıtı oluşturan fenomenleri beklememize yol açacak az sayıda varlığın bulunduğunu varsayıyorsa (hipotez) kanıt tarafından desteklenmiş olacaktır. Bundan dolayı bilim adamları, daima gözlemlediğimiz olguları bekleyebilmemiz için ihtiyaç duyulduğu kadar az sayıda yeni varlığı (yani atom-altı parçacıkları) varsayarlar. Swinburne'e göre, olguları açıklarken günlük hayatımızda da kullandığımız iki farklı türden açıklama yapma imkânına sahibiz. Olguların meydana gelişini açıklamak için sahip olduğumuz açıklamalardan biri bilimsel, diğeri de kişisel açıklamadır.[248] Bilim, dar alandaki bir düzenlilik veya yasanın işleyişini, o dar alanın özel koşulları içinde, daha geniş bir yasanın işleyişine göre açıklayabilir. Bununla beraber her zaman kullandığımız ve olguları açıklamanın uygun bir yolu olan kişisel açıklamanın ise, hür irade sahibi bir varlığı gerektirmektedir. Netice olarak Swinburne, bilimsel açıklamanın, doğa yasalarını ve ön koşulları içine aldığını, kişisel açıklamanın ise, kişileri ve amaçları içerdiğini belirtir.[249] Swinburne, olguların en iyi açıklamasını ararken, bu iki açıklama türünden birini araştırabileceğimizi söyler ve eğer ölçütleri karşılayabilen bir bilimsel açıklama bulamazsak, o zaman bir kişisel açıklama aramamız gerektiğini vurgular. Bu durumda bir olgu hakkında getirilen açıklama basitse ve bizi bulduğumuz şeyi beklemeye götürüyorsa, ancak o zaman bir açıklama bulduğumuzu varsaymak için nedenlerimiz var demektir. Swinburne bilimin, dar bir düzenlilik ve yasanın işleyişini, daha geniş veya daha genel bir yasaya göre açıklayabilir demekte ve bilimin doğası gereği açıklayamayacağı şeyin ise, var olan en genel doğa yasalarının niçin var olduğu meselesi olduğunu

---

[247] Swinburne, *a.g.m.*, s. 123

[248] Swinburne, *a.g.e.*, s. 2; Swinburne, *The Existence of God*, s. 6; Bruce R. Reichenbach, "Explanation and the Cosmological Argument", *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, ed. by Michael L. Peterson and Raymond J. VanArragon, Blackwell Publishing, Malden, 2004, s. 100

[249] Swinburne, *Simplicity As Evidence of Truth*, s. 7; Swinburne, *a.g.m.*, s. 124

belirtmektedir.[250] Kısacası Swinburne'ün öne sürdüğü soru, niçin doğa yasalarının ve fiziksel nesnelerin yok değil de var olduğu[251] meselesidir.

Swinburne, sonsuz zaman ve uzay boyunca nesnelerin basit yasalara uymakta oluşunun bir açıklama gerektirdiğinin de kaçınılmaz olduğunu vurgular.[252] Çünkü yasalar da maddi nesnelerden bağımsız şeyler değildir. Bütün nesnelerin yasalara uyduklarını söylemek, onların hepsinin tıpa tıp aynı şekilde hareket ettiklerini söylemekten başka bir şey değildir. Aynı şekilde bir evrenin oluşu ve doğa yasalarının bulunuşu, açıklama isteyen bir şeydir. Bir evren asla hiçbir zaman var olmayabilirdi. Çünkü normal olan, hiçbir şeyin olmamasıdır. Hele düzenli bir evrenin var oluşu çok çarpıcı bir şeydir ve bilimin açıklayabileceği kapasitenin ötesindedr. Bunları bilimin açıklayamayışı, bilimsel açıklamanın mahiyeti gereğidir ve bu şeyler her zaman bilimin açıklama kapasitesinin ötesinde olacaktır. Çünkü bilimsel açıklamalar bizzat yapıları gereği en son doğa yasasına dayanarak açıklamalarını yapar. Dolayısıyla bilimsel açıklama niçin vardır sorusunu cevaplandıramaz. Bütün olgular, önce gelen durumlar üzerinde tabiat kanunlarının işleyişine dair alışılmış bilimsel açıklama yoluyla izah edilebilir. Bununla birlikte, tabiî olguları ve olayları açıklamanın başka bir yolu da hür irade sahibi bir failin rasyonel tercihine göre yapılan açıklamadır. Bu açıklamada bir olay bir durum ve başka bir olay tarafından değil, geleceğe yönelik maksatlarını gerçekleştirmek isteyen bir fail tarafından meydana getirildiği şeklinde açıklanır. Bu ise, önce gelen durumlar üzerinde tabiat kanunlarının işlemesi sayesinde vuku bulan durumların açıklandığı yoldan büsbütün farklı bir yoldur. Başka bir ifadeyle, rasyonel bir failin hür seçimi, tabiî olayların sebebini izah etmenin bütün insanlarca bilinen alışılmış bilimsel açıklamanın dışındaki tek yoldur ve bu yol alışılmış bilimsel açıklama yoluna da indirgenemez.[253] Swinburne'e göre bilim adamları, sırf sonuçları açıklamak için postulat olarak kabul edilen varlıkların (sonucunun karakteristiklerini basitçe ve tutarlı bir şekilde açıkladıkça) daima makul olduklarını düşünmüşlerdir.

---

[250] Swinburne, *a.g.m.*, s. 127

[251] Swinburne, *a.g.m.*, s. 128; Ayrıca bkz. John Worall, "Science Discredits Religion", *Contemporarys in Philosophy of Religion*, ed. by Michael L. Peterson and Raymond J. VanArragon, Blackwell Publishing, Malden, 2004, s. 71

[252] Swinburne, *a.g.m.*, s. 127

[253] Swinburne, *The Existence of God*, s. 42

Swinburne iddialarının temel dayanağını modern teorik bilimlerin yöntem ve kuramlarından almaya çalışır. Çünkü modern teorik bilim, doğrudan tecrübe alanımıza girmeyen atom-altı parçacıklar konusunda haklı görülen sonuçlara ulaşmaktadır. Dolayısıyla onun nazarında akıl, bilimin teorik alanlarında olduğu gibi, Tanrı'nın varlığı konusunda da, kesin sonuçlara ulaşamasa bile, doğruluğu çok muhtemel sonuçlara ulaşabilir güçtedir. Kanıtlama meselesinde Swinburne kesin tümdengelimsel kanıtlara göre, epistemik ihtimaliyet gösteren tümevarımsal kanıtların önemli olduğunu savunur. Ona göre, bir şeyi belirlemenin doğrudan bir kanıtı olmasa bile, onun varlığına işaret eden dolaylı kanıtlara dayanarak onların varlığını kabul etmek tutarlı bir yaklaşımdır.[254] Görüldüğü gibi Swinburne, teizmin tutarlılığını "Tasdik Teorisi" ve özellikle ihtimaliyet hesapları ile ilgili bir teorem olan "Bayes Teoremi"ni kullanarak ortaya koymaya çalışmıştır. Şimdi ise, Swinburne'ün Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürdüğü kanıtları *The Existence of God* adlı eserinde takip ettiği sıraya göre ele almaya çaşılacağız.

---

[254] Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 295–296

I. TANRI'NIN VARLIĞININ LEHİNDEKİ KANITLAR

1. 1. Kozmolojik Kanıt

Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen kanıtların en başında kozmolojik kanıt gelir. Kozmolojik kanıtın çıkış noktası nesneler dünyasıdır. Kozmolojik kanıt Platon'a kadar götürülse de Leibniz tarafından sistemleştirilmiştir.[255] Genel olarak kozmolojik kanıt, nesneler dünyasının ya mümkün olduğundan ya da bir başlangıcı olduğundan hareket etmektedir. Kozmolojik kanıtı savunanlara göre, evrenin var olduğu bir gerçektir, bu ise evrenin varlığının yokluğuna tercih edilişi demektir. Kozmolojik kanıta birçok eleştiriler yöneltilmişse de filozofların üzerinde durduğu en önemli kanıtlardan biridir. Günümüzdeki bilimsel gelişmelere paralel olarak kanıtların yeni bir renk aldığı, ancak bu rengin kozmolojik kanıtta daha açık ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu bilimsel gelişmelerden biri Big-Bang (Büyük Patlama)'dır. Bu kuram Tanrı'nın varlığı konusunda yeni yorumlara neden olmuş ve böylece kozmolojik kanıta olan ilgi artmıştır. Analitik felsefenin önde gelen temsilcilerinden biri olan Swinburne, o döneme kadar etkili olan kozmolojik kanıtın birçok düşünür tarafından eleştirilere maruz kaldığını hesaba katarak bu kanıtı yeniden ortaya koymaya çalışır. Swinburne, niçin evrenin yok değil de varolduğunu sorar ve bu tür soruların ancak Tanrı'nın varlığı hesaba katılarak ikna edici ve anlamlı bir şekilde cevaplanabileceğini vurgular.[256] Kozmolojik kanıtı değerlendirirken, evrenin ezeli ya da sonradan yaratılmış olduğunu esas almamakta daha çok bir evrenin varlığı olgusundan hareket ederek Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Swinburne'ü diğer tesit düşünürlerden ayırt eden hususlardan biri de, onun teistik kanıt ileri süren düşünürlerin Tanrı'nın varlığını kanıtlamadaki eksiklerini de ortaya koyarak kendi kanıtını formüle etmeye çalışmasıdır. Bu bağlamda Tanrı'nın varlığını kanıtlarken herkesin referansta bulunduğu T. Aquinas'ın ileri sürdüğü beş yolun ilk dördünün pek de başarılı ve

---

[255] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 31–34

[256] Swinburne, "Evidence for God", s. 3; Şahin Efil, "Büyük Patlama Kozmolojisinin Teistik Yorumu Üzerine", *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı: 18, Erzurum, 2004, s. 43-44; Parsons, *a.g.e.*, s. 64-65; William Lane Graig, "The Cosmological Argument", *The Rationality of Theism*, ed. by Paul Copan and Paul K. Moser, Routledge, London and New York, 2004, s. 114

ikna edici olmadığını düşünür. Hatta ona göre, T. Aquinas'ın Tanrı kanıtlamaları onun felsefî sisteminin en zayıf kısımlarıdır.[257]

Kozmolojik kanıtın klasik ifadeleri arasında en iyisinin, Leibniz'in versiyonu olduğunu kabul etmesine rağmen Leibniz'in kozmolojik kanıtı tümdengelimsel bir kanıt olarak sunmasına karşı çıkan Swinburne'e göre, eğer kompleks fiziksel evrenden Tanrı'nın varlığına giden kanıt, tümdengelimsel olarak geçerli bir kanıt olsaydı, kompleks bir evrenin var olduğunu fakat Tanrı'nın var olmadığını iddia etmek tutarsız olurdu. Oysa, bir evrenin var olduğunu, fakat bir Tanrı'nın var olmadığını varsaymakta görülebilir bir tutarsızlık yoktur. Dolayısıyla Swinburne, kozmolojik kanıtın tümdengelimsel bir kanıt olarak değil, tümevarımsal bir kanıt olarak ele alınması gerektiğini ve bu durumda kozmolojik kanıtın daha başarılı olacağını ileri sürer.[258]

Swinburne'e göre, niçin evrenin yokluğa değil de varolmaya meyilli olduğu hala açıklanabilmiş değildir. Bu durumda evrenin varlığı kaba bir gerçek olarak ortada dururmaktadır[259] ve bu kaba gerçek de bir açıklama istemektedir. Swinburne, olguların açıklamasını genel olarak iki farklı biçimde yapabileceğimizi savunmaktadır. Bunlardan biri, "bilimsel açıklama", diğeri de "kişisel açıklama"dır. Bilimsel açıklama, ön koşulları ve doğa yasalarını kapsarken; kişisel açıklama ise, kişileri ve onların amaçlarını kapsar.[260] İnsanların niyet ve amaçlarının önemli rol oynadığı din, tarih, psikoloji ve sosyoloji gibi disiplinler bize kişisel açıklama sunmaktadır. Dolayısıyla olguların en iyi açıklaması bu iki açıklama türünden biriyle yapılabilir. Bilimsel kriterlere uygun bir açıklama bulamadığımız taktirde, kişisel açıklamaya başvurmalıyız.[261] Eğer fiziksel evrenin kompleks[262] yapısına bilim bir açıklama getiremiyorsa, bunun kişisel bir

---

[257] Swinburne, *The Existence of God*, s. 118

[258] Swinburne, *a.g.e.*, s. 119-120; R. Swinburne, "The Value and Christian Roots of Analytical Philosophy of Religion", *Faith and Philosophical Analysis: The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*, ed. by Harriet Haris and Christopher J. Insole, Ashgate Publishing Company, Burlington, 2005, s. 38

[259] Swinburne, *a.g.e.*, s. 125

[260] Swinburne, *Simplicity As Evidence of Truth*, s. 2

[261] Geniş bilgi için bkz. Swinburne, *The Existence of God*, s. 32–42; Ayıca bkz. Swinburne, "Arguments for the Existence of God", s. 124

[262] Swinburne, kozmos için "karmaşık fiziki evren" ifadesini kullanır. O, fiziki evren ile başka bir fiziki evreni değil, birbirleriyle uzaysal ilişkili fiziki objelerin oluşturduğu fiziki objeyi kastettigini söyler. Uzaysal olarak birbirleriyle ilişkili olması, birbirlerine belli bir mesafede ve yönde olmaları anlamına gelir. Swinburne'e göre bizim fiziki evrenimiz, yeryüzü de dâhil olmak üzere birbirleriyle

açıklaması yapılabilir. Dolayısıyla bilim, bu evreni kendi yöntemleriyle açıklayamıyorsa, teizm (yani Tanrı) bu konuda gerekli ve yeterli bir açıklama sunar.[263] Çünkü bunlardan birincisi, deneysel ve gözlemsel verileri esas alırken, ikincisi ise, daha çok kişisel inançlara ve yorumlara dayanmaktadır. Niçin bir evrenin var olduğunu, bu evrenin niçin kozmik uyuşumlara, fiziksel yasalara ve bunların sonucunda ortaya çıkan hassas dengeye sahip olduğunu bilim açıklayamıyorsa, bu durumda geriye sadece iki olası açıklama türü kalır. Başka bir ifadeyle, bütün bunları ya kör tesadüfe atfederiz ya da belli amaçsallık temeline dayalı kişisel açıklamaya dayandırarak açıklarız. Bu kadar kompleks bir yapının tesadüfle açıklanması zordur. O halde geriye evrenin ve oradaki bütün karmaşık oluşumların nedeni olarak Tanrı'yı görmek daha güvenilir bir yaklaşım olacaktır.[264]

Swinburne'e göre, evrenin baslangıcı olup olmadığı konusunda gerek a priori, gerekse a posteriori kanıtlar ikna edici değildir. Evrenin bir başlangıcı olduğunu ortaya koymak için ileri sürülen a priori kanıtlar da pek başarılı değildir. Fakat bunu göstermeye yönelik ileri sürülen a posteriori kanıtların belli bir başarısının olması mümkündür.[265] Swinburne'ün kozmolojik kanıt versiyonu basitlik ilkesine dayandığı için, onun Büyük Patlama teorisi ile yakından bir ilişkisi yoktur.[266] Büyük Patlama teorisi sadece evrenin başlangıcı olup olmadığıyla ilgili değil, evreni oluşturan elementler ve bunların birbirleri ile ilişkileri hakkında iyi bir a posteriori kanıt olsa da, onun önceki yoğun durumdan patlamayla nasıl ortaya çıktığını açıklamak için yeterli değildir.[267] Swinburne'e göre, inşa edilecek kozmolojik kanıt, evrenin baslangıcı olduğu kabul edildiğinde de, sonsuz olduğu

uzaysal ilişkili objelerden oluşmuş bir evrendir. Bu evrende galaksiler, yıldızlar, yeryüzü de dâhil olmak üzere gezegenler, onların üzerindeki nesneler ve bunlar arasında da gazlar vardır. Swinburne'ün karmaşık ile kastettiği düzensizlik ya da belirsizlik değil, evrendeki objelerin çesitliliğidir. O, bu konuda şöyle demektedir: "Karmaşık fiziki evren ile çok tabiî olan hacim, şekil, kütle gibi özellikleri değil; daha çok seçme güçleri olmayan hareketsiz objeleri, çok sayıda değişik fiziki objeyi ihtiva ettiğini anlıyorum. Galaksiler, yıldızlar, gezegenler ve sahildeki çakıl taşları gibi evrenimizin maddi objeleri böylece bir karmaşk fiziki bir evrendir". Geniş bilgi için bkz. Swinburne, *The Existence of God*, s. 116; Richard Swinburne, "The Cosmological Argument" *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. by Charles Taliaferro and Paul J. Griffiths, Blackwell Publishing, Malden, 2003, s. 233

[263] Swinburne, *a.g.e.*, s. 126

[264] Swinburne, "Arguments for the Existence of God", s. 127; Swinburne, "Evidence for God", s. 7

[265] Swinburne, *a.g.e.*,s. 121

[266] Cafer Sadık Yaran, "Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10, Samsun, 1998, s. 128

[267] R. Swinburne, *Space and Time*, Second Edition, London 1981, s. 258

kabul edildiğinde de geçerli olacak şekilde olmalıdır. Bundan dolayı Swinburne, evren sonsuz kabul edildiğinde Tanrı'ya ihtiyaç olmadığını ileri süren Stephen Hawking (1942-)'in iddiasını tutarsız bir iddia olarak görür. Hawking'in iddiasına teizm açısından iki şekilde karşı çıkılabilir. Birincisi, kurallarını iptal ederek evrene müdahale etse de etemese de, hiç küşkusuz Tanrı bunu yapabilecek güçtedir. Bu yasaların sürekli işliyor oluşu, Tanrı'nın onları koruması ve iptal etmeyi düşünmemesi nedeniyledir. İkincisi, eğer evrenin bir başlangıcı varsa, demek ki, Tanrı onu başka şekilde değil de bu şekilde başlatmıştır. Eğer evrenin bir başlangıcı olmasaydı o zaman o sonsuz olurdu. Bu durumda, onun olduğu şekilde Tanrı tarafından doğa yasalarıyla her an varlığının korunduğu kabul edilebilir. Evrenin bir anda var olması ve doğa yasalarının o zaman oldukları gibi olması, Tanrı'nın bunların böyle olmasını istemiş olmasından kaynaklanmaktadır.[268] Görüldüğü gibi Swinburne, evrenin bir başlangıcı olsun ya da olmasın, Hawking'in iddialarından ateizmin çıkmayacağını, her halükarda bunların teizm açısından ikna edici ve tutarlı bir açıklamasının yapılabileceğini savunmaktadır.

Kendisine kadar ortaya konulan Tanrı kanıtlamalarını daha ziyade yöntem açısından eleştirmiş olan Swinburne, tümevarıma dayalı yeni bir kanıtlama şekli geliştirmiştir. Swinburne, tecrübenin aşikâr yönlerinden hareket eden kozmolojik kanıt için tümdengelimin uygun bir kanıtlama yöntemi olmadığını düşünür. Ona göre, tümdengelimde öncüller sonucu zorunlu kıldığından kompleks bir evrenin varolduğu ve Tanrı'nın varolmadığını iddia etmek tutarsız olmakla birlikte böyle düşünmenin tutarsız olduğunu gösterecek apaçık önermeler ortaya konulamamıştır. Mesela, madde kendini çesitli şekillerde yeniden düzenleyebilseydi ve bireyleri sadece bireyler meydana getirebilseydi, her şeyi bilen ya da her şeyi yapabilecek bir kişi olmasaydı, kompleks fiziki evren varolur ve Tanrı olmazdı. Bu da ateizmin evrenle ilgili açıklamasıdır, yani evrenin varlığı ile Tanrı'nın yokluğu mantıken bir arada düşünülebilir. Sonuç olarak, Swinburne'e göre kozmolojik kanıt, tümdengelim yöntemiyle başarılı olarak savunulamaz.[269] Swinburne, genellikle bilimlerin metodu olan tümevarımı kendi sistemi içerisinde Tanrı kanıtlamaları için kullanır. Ona göre tümevarımsal bir kanıt, tümdengelimsel olarak geçerli olmayan,

---

[268] Swinburne, *Tanrı Var Mı?*, s. 58; Ayrıca bkz. Swinburne, *The Existence of God*, s. 307
[269] Swinburne, *The Existence of God*, s. 119–120

ancak öncülleri sonucu kabul etmeyi "makul" kılan kanıttır.[270] Tümevarımsal bir kanıt, sonucu muhtemel ya da daha muhtemel yapar derken "muhtemel" ile kastedilen, "epistemik ihtimaliyet"tir. Epistemik ihtimaliyet, kendilerine inanmamızı haklı çıkaran önermeler, durumlar veya olaylar arasındaki ilişkidir. P, q'nun doğru olduğunun muhtemel olduğuna dair bir kanıt getirdiğinde, p q'yu epistemik olarak muhtemel yapıyor demektir. Sonuçta doğru bir tümevarımsal kanıt, Swinburne'e göre muhtemel bir bilgi ya da makul bir inanç temin eder.[271] Fiziki evrendeki her şey ve her olay açıklanmaları için kendi dışında bir şeye bağlı olmalıdır. Bir fenomen açıklandığı zaman başka bir şeye göre açıklanır. Fakat bu fenomen varoluşun tümüyse o zaman, açıkça onu açıklamak için evrenin dışında fiziksel hiçbir şey yoktur. Böyle bir açıklama doğaüstü ve fiziksel olmayan bir şeye göre olmalıdır ve bu şey de Tanrı'dır. Evren, Tanrı, onu bu tarzda olmasını seçmiş olduğu için bu tarzdadır. Sadece fiziki evrenle iş gören bir tanımla bilim, bir şeyi ötekine göre, ötekine göre bunu vs. dikkatli bir şekilde açıklamalıdır, fakat fiziksel şeylerin bütünlüğü dışarıdan bir açıklama gerektirir.[272] Bu da gösteriyor ki, bilimsel açıklamanın durduğu yerde hür iradeye ve iyi nedenlere sahip varlığın var olmasına dayanan ve kişisel açıklama olarak adlandırdığımız açıklama türü devreye girmektedir.

Teistler tarafından ileri sürülen kozmolojik kanıt Hume ve Kant'ın güçlü eleştirilerine maruz kalmıştır. Çünkü onlar aklın asla felsefî kanıtlar yoluyla Tanrı'nın varlığı konusunda doğruluğu kanıtlanmış bir sonuca ulaşamayacağını savundular. Buna rağmen Swinburne kozmolojik kanıtın yeni bir formunu geliştirmiştir. Bunu şu ifadelerinde görmek mümkündür: "Eğer bir Tanrı varsa, onun bir evrenin sonluluğu ve karmaşıklığını içeren bir şey yaratma şansı oldukça büyüktür. Bir evrenin sebepsiz olarak var olması çok gayri muhtemeldir; fakat Tanrı'nın sebepsiz olarak var olması çok daha muhtemeldir. Evrenin varlığı tuhaf ve şaşırtıcıdır. Eğer biz, evrenin Tanrı tarafından meydana getirildiğini varsayarsak o anlaşılır kılınabilecektir. Bu varsayım, sebepsiz bir evrenin varoluşuna dair

---

[270] Swinburne, "Introduction", s. 2
[271] Swinburne, *a.g.m.*, s. 6
[272] P. Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, çev., Murat Temelli, İm Yayım Tasarım yay., İstanbul, 1995, s. 109-110

yapılan varsayımdan daha basit bir başlangıç açıklaması sunmakta ve bu sebepsiz Tanrı varsayımının doğru olduğuna inanmanın temelini oluşturmaktadır".[273]

Bazı düşünürlerce ateistik bir yaklaşımla ele alınmış olan kuantum mekaniğini Swinburne, teistik olguları destekleyecek şekilde yorumlamıştır.[274] Ona göre, "evrenin ya bir ilk durumu olmuştur ya da evren her zaman var olmuştur. Önceki durumda bilimin açıklayamadığı şey, bir ilk durumun niçin var olduğudur. Sonraki durumda ise o, doğa yasalarının üzerinde hüküm süreceği bir maddenin niçin var olduğunu açıklayamaz.[275] Buna göre, evrenin bir başlangıcı olsa da olmasa da ortada bilimsel olarak açıklanamayacak bir giz kalmaktadır. O da bir ilk durumun ve maddenin niçin var olduğudur. Swinburne, hassas dengeyi açıklarken bazı düşünürler tarafından ortaya atılan çok evrenler tezi yerine kendisinin kişisel açıklama dediği, Tanrı hipotezini açıklama ilkesi olarak önermektedir. Çok evren modelinin cevap veremediği sorular bunlarla sınırlı değildir. Evrenin düzenli oluşu, bilimin herhangi bir zamanda açıklayabileceği kapasitenin ötesinde olan bir şeydir. Bilimin bunları açıklayamayışı, modern bilimin tam olarak gelişmemişliğinin neden olduğu geçici bir durum değildir. Aksine, bunlar bilimsel açıklamanın yapısı gereği her zaman, bilimin açıklama kapasitesini aşan olgulardır.[276] Swinburne açısından kozmolojik kanıt olarak bilinen bu yaklaşım tümevarımsal olarak evrenin varlığına ilişkin en iyi açıklama olduğu söylenebilir. Tanrı'nın varlığının tümdengelimsel yöntemle kanıtlanması halinde, zaten ateistik düşünceye yer kalmayacaktır.[277]

Görüldüğü gibi başta Swinburne olmak üzere birçok bilim adamı ve düşünüre göre, evrenin başlangıcında yaşama imkân veren hassas dengenin teistik açıklaması ya da kişisel açıklaması yapılabilmektedir. Buna göre Swinburne, hipotezin değerini tartarken iki husus üzerinde durmaktadır. Bunlar hipotezin basitliğini oluşturan olguları açıklama gücü ve olasılığıdır. Evreninin daha iyi açıklamasını teizmin mi yoksa materyalizmin mi sağladığı konusu önemli bir mesele olmaktadır. Q. Smith'e göre, evrenin açıklanması konusunda teizm

---

273 Swinburne, *a.g.e.*, s. 131-132; Davies, *a.g.e.*, s. 113
274 Swinburne, "Arguments for the Existence of God", s. 130
275 Swinburne, *a.g.m.*, s. 126
276 Swinburne, *a.g.e.*, s. 138; Paul Helm, *Faith and Understanding*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1997, s. 93
277 Swinburne, *a.g.e.*, s. 119-120

materyalizmden daha basit açıklama sunmamaktadır.[278] Smith, evrenin açıklanması konusunda materyalizmin teizmden daha basit açıklama sunduğuna inanır. Çünkü, teizm maddi nedenlere kişisel bazı şeyleri de eklediği için, bu eklemeler açıklamayı basitlikten ziyade daha karmaşık kılmaktadır.[279] Smith, teizmin bizim arka plan bilgimizle uyumlu olduğuna dair Swinburne'ün görüşlerine atıfta bulunarak onları eleştirir. Smith'e göre, psikoloji ve nöroloji bilimleri bizim bütün zihinsel olaylarımızın beyinsel olaylarımıza dayandığını bildirmektedir. Oysa, teizm ilahi zihinsel olayların, beyinsel olaylara değil, (Tanrı bedensel varlık olmadığı için) Tanrı'nın niyetlerine dayandığını ileri sürmektedir. Bu görüş bizim arka plan bilgimizle örtüşmemektedir. Dolayısıyla teizm bizim empirik olarak anlayabileceğimiz şeylerle uyuşmamaktadır. Empirik olarak doğrulayamayacağımızdan dolayı da Tanrı'ya inanmak (onu kabul etmek) için de iyi nedenlerimiz yoktur.[280] Swinburne'ün aksine Smith'e göre, materyalizm evreni en iyi şekilde açıklamaktadır. Bundan dolayı da teizme ihtiyaç yoktur. O, evrenin kendi açıklamasını kendi içinde taşıdığını iddia eder ve Tanrı'nın olmadığını; başka bir ifadeyle, dünyada gördüğümüz olaylar serisinin bir açıklama gerektirmediğini ileri sürerler.[281]

Materyalist yaklaşıma karşı çıkan Swinburne'e göre, evrenin varlığı, bilim tarafından açıklanamayacak kadar büyük bir şeydir. Eğer evrenin düzenine ilişkin bir açıklama yapılacaksa, bu açıklama bilimsel açıklama olmayacaktır. Nitekim, Kepler yasalarının işleyişini Newton yasalarının (belli kütleler, başlangıç hızları, güneş ve gezegenlerden ayrı uzaklıklar) işleyişi ile açıklarız. Newton yasalarının işleyişini de Einstein'in nisbeten içinde madde barındırmayan boş uzaya ilişkin alan denklemlerine dayalı olarak açıklarız. Bu yüzden bilim, belli bir olguyu ve daha düşük düzeydeki yasalar, kısmen daha yüksek düzeydeki bilimsel yasalara dayalı olarak önceki bir olgunun varlığıyla açıklar.[282] Bilimin açıklayamadığı yerde ikinci bir açıklama olan kişisel açıklamaya başvururuz. Dolayısıyla teistler, dünyanın varoluşu ve onun çeşitli özelliklerinin Tanrı'nın kasıtlı fiiliyle açıklanması gerektiğini ileri sürerler. Onlar, bu iddiada bulunurken, Tanrı'nın

---

[278] Quentin Smith, "Swinburne's Explanation of the Universe", *Religious Studies*, 34, 1998, s. 92
[279] Smith, *a.g.m.*, s. 92
[280] Smith, *a.g.m.*, s. 95
[281] Smith, *a.g.m.*, s. 98-99
[282] Swinburne, *a.g.e.*, s. 138-139; Helm, *a.g.e.*, s. 93

fiilinin, kısmen de olsa, bilimsel yollarla açıklanamayacağını iddia ederler. Zira Tanrı mutlak anlamda hür telakki edilir. Tanrı'nın varlığı ve gücü fiziksel dünyanın durumuna ve çalışma yasalarına bağlı değildir; aksine, dünyanın işleyişi Tanrı'nın varlığına bağlıdır. Bundan dolayı "Tanrı'nın niyeti" bilimsel yollarla açıklanamaz. Bu bakımdan, Tanrı'nın neden olduğu bazı olaylar, daha geniş kişisel açıklamalarla açıklanabilir. Buna göre, Tanrı, bir (E) olayını, onun vasıtasıyla başka bir (F) olayını meydana getirmek için gerçekleştirebilir; eğer ikinci olayın yani (F)'nin meydana gelmesi için hatırı sayılır bir zaman dilimi gerekirse, birinci olay (E), ikinci olayın (F) ilk aşaması olabilir. Bundan dolayı teist, bu tür açıklamanın Tanrı eylemlerine ilişkin yapılabilecek tek açıklama olduğunu söyler. Zira, Tanrı'nın fiillerini, sadece onun niyetleri açıklar.[283] Teist, dünyadan, onun varolması olgusu ve çeşitli özelliklerinden yola çıkarak, onu meydana getiren bir Tanrı'ya gitmeye çalışırken, zaman zaman evrenin bütününe atıfta bulunur; salt belli bazı olgulara atıfta bulunmaz. Tanrı'nın var olma ihtimali, O'nun varlığına ilişkin varsayımın, Tanrı varolmadığında ortaya çıkması son derece ihtimal dışı görünen olayların meydana gelişini ne kadar iyi açıkladığına bağlıdır; varsayım, ihtimaliyet önceliğine ve basitliğine sahip olduğu için, Tanrı vardır.[284] Teistin evrenin bütününe dayanarak Tanrı hakkında kanıtlamalarda bulunması, temelde evrenin bir bütün olarak bilimin açıklama gücünün ötesinde bir şey olduğu fikrine dayanır. Şu halde, olgu ve olaylardan yola çıkarak Tanrı'nın varlığına giden bir kanıtın gücünü belirleyen en temel özellik, kanıt olarak gösterilen olgunun sadece Tanrı'nın faaliyetiyle ortaya çıkmasıdır. Çünkü eğer Tanrı varsa, ancak dünyanın ve dünyadaki belli bazı olayların meydana gelmesini bekleyebiliriz.

---

[283] Swinburne, *a.g.e.*, s. 48
[284] Swinburne, *a.g.e.*, s. 68

1. 2. Teleolojik Kanıt

Tanrı’nın varlığının kanıtlanmasında kullanılan en yaygın kanıtlardan biri de teleolojik kanıttır. Düzen, nizam, gaye, tasarım ve amaç kanıtı olarak da ele alınan teleolojik kanıt, Platon’a kadar geri götürülebilir. Bu kanıtı kullananlar doğadaki düzen veya amaçlılıktan yola çıkarak, Tanrı’nın varlığını rasyonel veriler eşliğinde temellendirmeye çalışırlar. Teleolojik kanıt kozmolojik kanıtta olduğu gibi, nesneler dünyasından hareket etmekte[285] ve evrende canlıların yaşamlarını sürdürebilmeleri için gerekli olan düzenliliğin Tanrı tarafından belli bir amaçla tasarımlandığı[286] düşüncesine dayanmaktadır. Teleolojik kanıtta kimi zaman inayet, kimi zaman amaçlılık ve kimi zaman düzen ön plana çıkartılmıştır. Aquinas’ın beşinci yolu olarak bilinen ve daha sonra William Paley (1743–1805) tarafından geliştirilen teleolojik kanıt, birçok taraftar bulduğu gibi birçok eleştiriye de maruz kalmıştır. Özellikle Hume ve Kant vb. düşünürlerin ciddi eleştirilerine uğramıştır. Hume, doğada gözlemlenen olgular ile insan yapım ve becerisi işler arasında analoji kurulamayacağını söyleyerek eleştirilerini yöneltmiştir.[287] Kant, bu kanıta büyük saygıyla yaklaşmış, bilgimizin artmasına ve bilimsel araştırmaların teşvikine yol açtığından teleolojik kanıtı diğer kanıtlardan ayrı bir yere koymuştur. Fakat, Kant’ın amacı “saf aklın” metafizik yapamayacağını göstermek olduğundan, Hume’un eleştirilerini tekrar ederek ve genişleterek teleolojik kanıtı eleştirmiştir.[288]

Hume, Kant vd. düşünürlerin teleolojik kanıt eleştirilerine cevap veren ve günümüzde bu kanıtın hala Tanrı’nın varlığı lehinde kullanılabileceğini savunan düşünürlerden biri de Swinburne’dür. Swinburne niçin bu evrenin fiziksel yasalarla yönetildiği, insanların ve hayvanların niçin bir gelişme süreci izlediği, evrenin niçin canlı yaşamın ortaya çıkışına uygun olduğu vb. birçok soru sorarak bu tür soruların ancak Tanrı’nın varlığını hesaba kattığımızda anlamlı bir şekilde cevaplanabileceğini vurgulayarak[289] teleolojik kanıtın önemine değinmeye çalışır.

---

285 Aydın, *a.g.e.*, s. 48-53
286 Reçber, *a.g.e.*, s. 168
287 Hume, *a.g.e.*, s. 174-175
288 Kant, *a.g.e.*, s. 344-351
289 Swinburne, “Evidence for God”, s. 3; Swinburne’e göre, neden hiçbir şey yok değil de, bir evren vardır? Neden evrende bir düzen vardır da kaos yoktur? Evrenin hiçbir zaman var olmaması çok

Teleolojik kanıt sadece felsefî açıdan eleştiriye tabi tutulmamış, bilimsel gelişmeleri müteakip bilimsel açıdan da ciddi bir şekilde eleştiriye maruz kalmıştır. Dolayısıyla, teleolojik kanıtı yeniden ele alarak savunmayı hedefleyen Swinburne, hem felsefî hem de bilimsel eleştirileri dikkate alarak kendi kanıtını ortaya koymaya çalışır. Swinburne'e göre, teleolojik kanıta karşı çıkanlar evrendeki düzenliliğin şans, teasdüf vb. başka yollarla açıklanabileceklerini iddia eder ve teistlerce savunulan Tanrı'nın varlığına yeterince gerekçe oluşturmadığını ileri sürerler. Bütün bu tür eleştirileri dikkate alan Swinburne, kendi kanıtını ortaya koyarken bu hususlara dikkat etmektedir. Swinburne, evrenin şans eseri var olma ihtimalinin makul olmadığını iddia eder. Çünkü açıklanmak durumunda olan yapı çok hassas ve çarpıcıdır; dolaysıyla, şansın bir açıklama unsuru olması mümkün değildir. Düzen ne kadar büyük olursa, düzeni açıklamak için şansa başvurmak o kadar az makul olur. Geçmiş dönemlerde maddenin düzensizlik içinde olduğuna ilişkin hiçbir kanıtın olmaması, onun hâlihazırdaki düzenli yapısının şans eseri oluşmadığının bir göstergesidir.[290] Evrendeki düzenin şans eseri olmadığını savunan Swinburne, evrende gördüğümüz düzeni zamansal (birbiri ardından gelme) ve mekansal (birlikte bulunma) düzen olarak ikiye ayırır[291] ve bu iki ilkeden hareket edildiğinde teleolojik kanıtın geçerli olacağını iddia eder. Ona göre, Newton'un yerçekimi kanunu, evrendeki zamansal düzen çerçevesinde işler ve hatta evrendeki zamansal işleyiş aynı zamanda mekansal düzeni de ihtiva eder. Özellikle bitkilerin, hayvanların ve insanların incelenmesi teleolojik kanıtın

---

daha yüksek bir olasılıkken, çok düşük bir olasılık olan bu düzen neden vardır? vb. soruları mantıklı bir şekilde Tanrı'nın varlığı ile açıklayabiliriz. Tanrı'nın varlığı hipotezi, yüksek olasılığı olan bir doğruluğa sahiptir. Düzenin tesadüfen var olması hipotezi ise, birincisine göre, çok daha karmaşık ve akla yatması zor açıklamalar gerektirdiği için düşük olasılıklı bir hipotezdir. Bundan dolayı Swinburne'e göre, evrendeki düzenin varoluşu bir Tanrı'nın varolduğu olasılığını anlamlı bir şekilde artırır. Geniş bilgi için bkz. Swinburne, *a.g.e*., s. 133-151

[290] Swinburen, *a.g.e*., s. 142

[291] Swinburne, kâinat'ta gözlemlenen düzenlilikleri, zamana ve mekana dayalı düzenler olmak üzere ikiye ayırır. Bunlar art arda gelme ve birlikte bulunma düzenlilikleridir. Evrendeki düzenliliklerin tümü, bu iki tür düzenliliğin kapsamı içindedir. Birlikte bulunma düzenliliği, zamanın herhangi bir anında mekana ait düzenliliklerdir. Sözgelimi, bir şehrin yollarının doğru yönlerde birbirini kesmesi ve bir kütüphanedeki bölümlerin, yazarın soyadlarına göre alfabetik olarak düzenlenmesidir. Art arda gelme düzenliliği ise, cisimlerin doğa yasalarına uygun olarak sergiledikleri son derece basit hareket kalıplarıdır. Örneğin, oldukça yüksek düzeyde tahmin gücüne sahip Newton yasaları (tüm cisimler kütlelerinin çarpımıyla doğru, aralarındaki mesafeye ters orantılı olarak birbirlerini çeker) art arda gelme düzenliliğine bir örnektir. Bkz. R. Swinburne, "The Argument from Design", *Readings in Philosophy of Religion: An Analytic Approach*, ed. by Baruch A. Brody, Prentice- Hall Inc, Englewood Cliffs, 1975, s. 138

dayandığı mekansal düzeni doğrular; başka bir ifadeyle birlikte bulunma ilkesi teleolojik kanıtı geçerli kılan en önemli ilkedir. İncelemeye çalıştığımız hayvanların hangi özelliğini ele alırsak alalım, onların kendi ebeveynlerinin özelliklerini nasıl da iyi taşıdığını gözlemleriz. Aynı şekilde insan mekanizması da bu muazzam karmaşıklığı ve işleyişi doğrular. Dolayısıyla Swinburne'e göre, insanın sinir sisteminin ve duyu organlarının çalışmasının gözlenmesi ve incelenmesi, onun kör bir tesadüfün elinde değil, bilakis bir düzen koyucunun planı dâhilinde işlediğini gösterir ve yeni bilimsel araştırmalar insan, hayvan ve bitkiler âleminden başlayarak tüm evrenin "ince ayarlandığı" gerçeğine dikkatimizi çekmektedir.[292]

Evrendeki düzeni inkâr etmemekle beraber ondaki düzeni şans ve tesadüfle açıklamaya çalışan ateistlere Charles Darwin (1809–1882) tarafından ortaya konan evrim teorisi büyük umutlar aşılamıştır. Her ne kadar doğal düzeni açıklamaya çalışan Darwincilik[293], türlerin kökenini rastlantı ile açıklasa da, bugünkü bilimin bunu doğrulamadığını söyleyen Swinburne, bilimin açıkladıklarını izah etme imkânı veren bir Tanrı'nın kabul edilmesi gerektiğini iddia eder. Ona göre, bilimsel bir açıklama, doğal dünyanın ne kadar muhteşem düzenli olduğunu bize gösterir; bu düzenin daha derin bir nedeninin olduğuna inanmak için güçlü bir gerekçe verir. Böylece Swinburne, açıkça bilimsel açıklamanın durduğu yerde kişisel açıklamaya başvurmak gerektiğini vurgular.

Yapılan eleştirilerin farkında olan Swinburne, teleolojik kanıta yeterince özen gösterilip açık seçik bir şekilde ifade edildiği sürece hiçbir itirazın yapılamayacağını iddia eder. Ona göre, bu kanıtta herhangi bir formel yanlışlık yoktur ve formel yanlışlığın olmaması da, onun olgu gerçekleri ile ilgili kanıt

---

[292] Swinburne, *Tanrı Var Mı?*, s. 53-55

[293] Swinburne, Darwin'ci bir açıklamayı doğru bulmakla birlikte bunun konuya ilişkin nihai bir açıklama olamayacağını iddia eder. Evrim yasaları canlıların ortaya çıkışına imkan tanıyan maddeye ilişkin kimyasal yasaların bir sonucu ise ve bu kimyasal yasalar belli bir takım fiziksel yasaların varlığına bağlı ise, bu sürece ilişkin nihai bir açıklama "neden başka yasalar değil de, bu yasalar vardır?" şeklindeki bir sorunun tatmin edici bir şekilde yanıtlanmasını gerektirir. Çünkü bu yasalar olduklarından farklı olsalardı evrimsel süreç işlemezdi. Bu yasalar, hangi koşullar altında hangi inorganik moleküllerin hangi organik molekülleri oluşturacağı ve yine hangi organik moleküllerin hangi organizmaların oluşumunu nedenleyeceğini düzenleyen kimyasal yasalar ile doğal seçilim süreci boyunca hangi kalıtsal niteliklerin ne şekilde sürekliliklerini koruyacakları ve böylece canlıların hangi koşullarda yaşamda kalabileceklerini ifade eden evrimin biyolojik yasalarıdır. Dolayısıyla, canlıların ortaya çıkışına imkan tanıyan evrimsel sürecin bilinen şekilde gelişebilmesi için en başta inorganik karışımın doğru unsurları ihtiva etmiş olması gerekir. Çünkü başka bir karışım böyle bir gelişime engel olurdu.

kriterlerine sahip olması ve onların hiçbirini ihlal etmemesidir.[294] Bununla beraber Swinburne, dünyadaki düzen ile insan sanatının ürünlerindeki düzenin benzeşmesinden hareketle ortaya konmaya çalışıldığı için teleolojik kanıtın analojik bir kanıt olduğunu da belirtir. Bundan dolayı kanıtta hiçbir formel yanlışlık olmasa bile, sonucunu kabul etmeye isteksiz olan biri analojinin bu sonucu kabul etmek zorunda kalması için çok zayıf olduğunu da iddia edebileceğini söyler.

Görüldüğü gibi Swinburne, mekâna ait ve zamana ait düzenlilik şeklinde ifade ettiği iki düzenlilikten bahsetmekte ve âlemdeki düzenlilikten hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışanların her iki düzen anlayışını kullandıklarını belirtmektedir. Fakat, insanlar tarafından meydana getirilenlerin dışındaki birlikte bulunma düzenliliklerinin varlığından, onları meydana getiren bir Tanrı'nın varlığına kanıt getirenler, öncüllerini birbiri ardından gelme düzenliliklerine dayandıranlarla karşılaştırıldıkları zaman, çoğu yönden daha kaygan zemin üzerinde bulunmaktadırlar.[295] Teleolojik kanıtın mekansal ve zamansal versiyonları arasında mekansal versiyonun birçok zayıf noktası vardır. Dolayısıyla öncüllerini birbiri ardından gelme düzenliliğine dayandıranlar, öncüllerini birlikte bulunma düzenliliğine dayandıranlara kıyasla daha avantajlıdır. Çünkü, dünya birlikte bulunma düzenliliğin birçok örneğini barındırdığı gibi, aynı zamanda bir çok düzensizliği de barındırmaktadır. Dünyanın az veya çok düzensizlik örnekleri içermekte olması, bu düzenliliklerin normal bilimsel açıklama yoluyla açıklanabilir ihtimalinin de var olması demektir. Oysa insanlar tarafından üretilenlerin dışındaki birbiri ardından gelme düzenliliklerinin işlemesinden hareketle, onları meydana getiren bir Tanrı'nın varlığına kanıt getirenler ise bu zorlukların hiçbirisiyle karşılaşmazlar. Zira, birbiri ardından gelme düzenliliklerinin başka bir şeye göre normal bilimsel açıklaması yapılamaz.[296] Bütün bunlardan dolayı Swinburne, teleolojik kanıtı ortaya koyarken öncülleri birbiri ardından gelme düzenliliklerine dayandırmanın iyi olacağını ve bunu T. Aquinas'ın, Tanrı'nın varlığını

---

[294] R. Swinburne, "Tasarım Kanıtı", çev., C. S. Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, haz., C. S. Yaran, Etüt yay., Samsun, 1997, s. 82-83
[295] Swinburne, *a.g.m.*, s. 83-85
[296] Swinburne, *a.g.m.*, s. 85-87

kanıtlamaya çalışırken kullanmış olduğunu vurgular.[297] Aquinas'a göre, birbiri ardından gelme düzenliliklerinin (örneğin tabiat kanunlarının) işlemesi düzen ve gaye kanıtı için en temel öncüldür. Aquinas, her şey neredeyse hemen hemen daima basit kanunlara itaat eder öncülünden hareketle Tanrı'nın varlığı sonucuna ulaşmamız için "*şuurdan yoksun hiçbir şey şuur sahibi birisinin idaresi altında olmadıkça, bir hedefe doğru yönelemez*" ilkesini en temel gerekçe olarak gösterir.[298] Swinburne, sadece Aquinas'ın değil, ondan sonraki birçok düşünürün de bu ilkeyi kullanarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalıştığını belirtir. Fakat Swinburne, bu ilkenin sonucu kanıtlayıcı öncül olarak kullanılamayacağını vurgulamakla beraber, bu kanıtın herkesi tatmin edecek şekilde yeniden oluşturulması gerektiğini de belirtir.[299] Dolayısıyla Swinburne'e göre, makul bir düzen ve gaye kanıtının yapısı, ancak, öncülde ihtiva edilen kanıtın temelleri üzerine dayanmak suretiyle dünyadaki düzenden sorumlu bir Tanrı'nın var olduğu hipotezi olabilir.

Swinburne'e göre, bütün olgular, tabiat kanunlarının işleyişine dair bilimsel açıklama[300] yoluyla izah edilebilir. Fakat Swinburne'e göre, neden maddenin ve yasaların var olduğundan daha çok, neden yasaların ve madde- enerjinin, bitkiler, hayvanlar ve insanları meydana getirmeye hazır niteliklere sahip oldukları sorusu önemlidir; ve bu bilimin açıklayamayacağı kadar da karmaşık bir sorudur. İşte

---

[297] Swinburne, *a.g.m.*, s. 87; Swinburne'e göre zamansal ya da art arda geliş düzenlilik kanıtını Aquinas beşinci yolunda savunmuştur. Fakat söz konusu kanıt onun savunduğu şekliyle petitio principi (kanıtın dayanıksız olarak doğru kabul edilmesi) eleştirisiyle geçersiz kılınmaya çalışılmıştır. Bkz. R. Swinburne, "God, Regularity, and David Hume" *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*, ed. by Brian Davies, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 277

[298] Swinburne, "Tasarım Kanıtı", s. 88

[299] Swinburne, *a.g.m.*, s. 88

[300] Swinburne, olgu ve olaylarla ilgili iki tür (bilimsel ve kişisel) açıklama olduğunu beliterek, bilimsel açıklamanın kısmi açıklamalar yaptığını ileri sürer. Ona göre, bilimsel açıklama, açıklamanın nesini oluşturan bağımsız bazı fiili etkenler, başka olaylar, süreçler, durumlar, cisimler ve bu cisimlerin belli bir zamanda sahip olduğu özelliklere dayanır. Bkz. Swinburne, *The Existence of God*, s. 22–23; Ayrıca, Swinburne bir olayın aynı zamanda iki türlü açıklamasının olabileceğini iddia eder. Sözgelimi insan elinin hareketi, hem kişisel hem de bilimsel açıklamaya dayalı olarak açıklanabilir. Elin hareketini, kol, kas, sinirlerde olup bitenler ve fizyolojik yasalarla tamamen açıklamak mümkündür. Aynı şekilde, bu hareket, onu öyle yapmak niyet ve gücüne sahip olan bir kimsenin meydana getirdiği yaklaşımıyla da açıklanabilir. Her iki açıklama türünde zikredilen sebep ve nedenler, diğerindeki sebep ve nedenlerin ortaya çıkış ve çalışmasının kısmi bir açıklamasını vermektedir. Kas ve sinirlerde olup bitenler, elin kasıtlı olarak hareket ettirilmesine bağlı olarak kasıtsız bir şekilde meydana getirilmektedir. Ayrıca, sinirlerin uyarılmasını ve çalışmasını sağlayan fizyolojik yasaların işleyişi elin hareket ettirilmesine ilişkin açıklamanın yarısını temin etmektedir. Bu iki açıklamanın her birinin, elin hareketi hakkında iki farklı nedene dayandığını görmekteyiz. Geniş bilgi için bkz. Swinburne, *a.g.e.*, s. 45 vd.

böyle bir noktada tabiî olguları açıklamanın başka bir yolu daha vardır ve bu açıklama yolu hür irade sahibi bir failin rasyonel tercihidir. Bu açıklama yolu, tabiî olguları izah etmenin bilimsel açıklama dışındaki tek yoldur. Böylece bu yol bilimsel açıklama yoluna indirgenemediği gibi[301] en temel düzenliliklerin açıkça işlemesi de normal bilimsel açıklamaya indirgenemez. Çünkü, eğer onlar (en temel düzenlilikler) bir açıklama kabul edecek ve sadece mantıksız bir olgu diye terk edilmeyecekse, o halde bu açıklama hür bir failin rasyonel seçimine göre olmalıdır.[302] Swinburne bu hipotezi (hür iradeye sahip rasyonel faili) kabul etmenin nedenleri olarak; birbiri ardından gelme düzenliliklerinin bazılarını rasyonel failler tarafından üretilmiş olarak açıkladığımız halde diğer düzenliliklerin bu yol olmadıkça açıklanamamasını gösterir.

Swinburne, Hume'un teleolojik kanıtla ilgili formel yanlışlıkların olduğunu ileri süren eleştirilerinin kendisinin yeniden ortaya koyduğu kanıt için uygun olmadığını[303] ve Hume'un bilimsel metodu yetersiz değerlendirdiğini ileri sürer. Çünkü daha gelişmiş olan bir bilim, gözlenmiş A'lar gözlenmiş B ile bir R ilişkisine sahipse A'lara benzeyen gözlenmiş A'ların B'lere benzeyen, fakat gözlenmemiş olan ve gözlenemeyen B'ler ile aynı ilişkiye sahip olduğunu bir postulat olarak kabul etmenin makul olduğunu söyler.[304] Ona göre, Hume'un itirazı birbiri ardından gelme değil, birlikte bulunma düzenliliklerine dayanan kanıta karşı bir ağırlığa sahip olabilir.[305] Tabiat kanunlarından hareketle onlardan sorumlu bir Tanrı'nın varlığı çıkarımında bulunmak, olgu gerçekleri hakkındaki çıkarıma tamamen uygun bir modeldir. Üzerinde durmamız gereken konu, kanıtın, sonucun doğru olması ihtimalini tasdik etmemize müsaade etmek için, yeterince güçlü olup olmadığıdır.[306]

Swinburne, dünyada sadece bir düzen olduğundan hareket etmemekte, aynı zamanda bu düzenin niçin var olduğunu da açıklamaya çalışmaktadır. Swinburne'e göre Tanrı'nın, insanların ve canlıların varlığını mümkün kılacak düzenli ve belli yasalara sahip bir evren yaratmasının iki temel nedeni vardır. Bunlardan birincisi,

---

[301] Swinburne, "Tasarım Kanıtı", s. 89–90
[302] Swinburne, *a.g.m.*, s. 90
[303] Swinburne, *a.g.m.*, s. 93
[304] Swinburne, *a.g.m.*, s. 95
[305] Swinburne, *a.g.m.*, s. 97
[306] Swinburne, *a.g.m.*, s. 93

güzel bir şeyi meydana getirmek için düzene ihtiyaç vadır. Güzel bir şeyin meydana getirilmesi de güzeldir. Diğeri de, Tanrı, bilgi ve güç ile donatılmış bilinçli varlıklar yaratabilir.[307] Çünkü evrende olup bitenlere hayran olabilen, kendi gücü dâhilinde olaylara müdahale edebilen bilinçli varlıklar yaratmak değerli bir eylemdir.

Şüphesiz evrenin düzenliliği, oldukça çarpıcı bir olgudur. Evren mahiyeti gereği karmaşık olabilirdi, ama karmaşık değil, aksine düzenlidir. Swinburne'e göre, evrendeki düzenin oldukça basit bir şekilde formüle edilebilen bilimsel yasalara uyması önemli bir husustur.[308] Aynı şekilde düzenli bir evrenin canlıların gelişimine imkân tanıması da önemlidir. Elbette bu gelişimin, sadece doğal yasalara uygun olarak vuku bulduğunu da kabul edebiliriz. Bu aşamada, ilk olarak, kimyasal yasalar, inorganik moleküllerin belli koşullar altında organik varlıkları oluşturmak ve dolayısıyla organik yapıların da canlıları oluşturmak için birleştiğini bildirir. İkinci olarak, söz konusu gelişim hakkındaki biyoloji yasaları, canlıların kendilerinden önce gelen emsallerinden oldukça farklı, nesilden nesile aktarılan niteliklerle farklı özelliklere nasıl sahip olduğunu açıklar. Buna göre, oluşumun ilk evresinden sonraki bir zamanda, kıtlıklar çıkar ve çevre şartlarında meydana gelen değişiklikler sonucu hayatta kalma mücadelesi başlar. Çevre şartlarındaki değişikliklere kolaylıkla uyum sağlayan bu canlılar arasından karmaşık ve aynı zamanda hassas olanlar hayatta kalır.[309] Her ne kadar, inorganik maddeden organik varlıklara geçişte bir evrimin ve belli fiziko- kimyasal yasaların belirleyici olduğu söylense de, teizmin iddiaları tüm bu süreç ve işleyişlerin ardında yatan ve bu işlemleri belli bir biçime sokarak kollayıp gözeten, dolayısıyla söz konusu faaliyetler bütününün güvencesi olan ilk ve tek ilkeye yöneliktir.

Swinburne, gerçekliğin en küçük birimi olan atom-altı yapılara bile Tanrı'nın hayatı meydana getirebilecek potansiyel eğilimleri yerleştirdiğini söyler. Swinburne'e göre, "başlangıç koşullarının ve yasalarının rastlantısal olarak hayatı meydana getiren bir niteliğie sahip olmalarına imkân yoktur. Maddeye ve yasalara

---

[307] Swinburne, *a.g.e.*, s. 146-147
[308] Swinburne, *a.g.e.*, s. 135-136
[309] Swinburne, *a.g.e.*, s. 135

bu niteliği ancak Tanrı verebilir".[310] Dolayısıyla, düzen fikrinin bu derin anlamını görmezlikten gelerek hassas dengeyi "olasılık veya tesadüfe" bağlamak ve bunları da ateizmi destekleyecek şekilde kullanmak mümkün değildir. Bu antopik uyuşumların varlığı bilim adamlarını teizmi kabul etmeye zorlamaktadır.[311] Birçok bilim adamı ve düşünürün haklı olarak belirttiği gibi, bu evreni insanların varlığına ve gelişimine izin verecek şekilde dizayn eden ve böyle bir şeyi tasarlayan ancak Tanrıdır.[312] Bu durumda evren, insanın kendini gerçekleştireceği, kemale erdireceği bir alan olmaktadır. Böyle bir şeye ancak Tanrı izin verir ve onun böyle yapmakta da birçok nedeni vardır.

Teleolojik kanıta, "evrende bir düzen olsa bile, bu düzen kendisinin ötesinde bir açıklama istemez", "dünya ve evren, kendi biçimini açıklaması için bir tasarımcıya ihtiyaç duymayan bir bitkiye ve organizmaya benzer" gibi teist olmayanlar tarafından yöneltilen eleştiriler yanında "teleolojik kanıt başarılı olduğunda bile bu Hıristiyanlığın Tanrısıyla aynı tasarımcı olduğunu göstermez" gibi bizzat bazı teistler tarafıdan yöneltilen eleştirlere de maruz kalmıştır.[313] Eğer Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen kanıt başarılı bile olsa, bu kanıt dinde anlaşılan Tanrı'nın var olduğunu gösterir mi? Kanıtın dinde anlaşılan Tanrı'nın varlığını kanıtlayıp kanıtlamadığı bu kanıtın karar kıldığı *zorunlu varlığın* veya *ilk nedenin* dinin Tanrısı olup olmadığına bağlıdır. Bazıları zorunlu varlığın âlem olduğunu ileri sürerler, fakat gördüğümüz üzere bundan şüphe etmeyi gerektiren sebepler vardır. Başka daha makul bir aday yoksa, zorunlu varlığın Tanrı olması muhtemeldir. Fakat zorunlu varlığın kişisel, iyi, âlim, kadir-i mutlak ve bir gayeyle fiil yapan bir varlıkla aynı olduğunun kanıtlanması için onun nitelikleri hakkında çok şey söylenmesi gerekir.[314] Teleolojik kanıtı eleştirenlerin bir diğer itirazı da ileri sürülen kanıtın, dünyanın yaratıcısı olarak anlaşılan Tanrı tasavvuruna bizi

---

[310] R. Swinburne, "The Argument from the Fine - Tuning of the Universe", *Physical Cosmology and Philosophy*, ed. by John Leslie, New York: Macmillan, 1990, s. 130
[311] Swinburne, "Evidence for God", s. 3; Şahin Efil, *a.g.m.*, s. 46
[312] Swinburne, *Tanrı Var Mı?*, s. 46
[313] David Cook, *Filozoflar ve İnanç*, çev., Leyla Güleç, Haberci yay., İstanbul, 2004, s. 236-238. Teleolojik kanıtı eleştirenler bu kanıtın bizi, akıl sahibi (düzenleyici) bir yaratıcının var olduğu düşüncesine götürebilir; fakat bu yolla bir teolojiye (yani teolojinin iddia ettiği Tanrı'ya) varılamaz olduğunu ileri sürseler de bu görüş tamamen doğru bir düşünce değildir. Zira, teleolojik kanıtı ileri sürenler dinin Tanrı'sını kast etmektedirler. Onlara göre, düzenleyiciden kast edilen teizmin Tanrı'sıdır.
[314] Peterson, *a.g.e.*, s. 121

götürmemesidir. Çünkü, dinsel inancın konusu olan Tanrı, dünyayı düzenleyen değil, onu yaratandır. Oysa bu kanıta karşı çıkanlara göre, teleolojik kanıt dünyayı yaratanı değil, düzenleyeni ortaya koymaya çalışmaktadır. Zira, evrende gördüğümüz düzenden hareketle yaratıcı Tanrı'yı elde etmek olası değildir. Mantıksal olarak tasarımın planını bir başkası da yaratmış olabilir. Netice olarak karşı çıkanlar düzen fikrinin bizi dinin yaratıcısı olan Tanrı'ya götürmediğini iddia ederler.

Hume'a göre, evrendeki düzenden yola çıkarak Tanrı'nın varlığına gitmek yetersiz kanıtlara dayanır. Hume, bir evin yapımında birçok insan çalıştığı halde, evrenin oluşturulmasında niçin birçok Tanrı'nın işbirliği yapması imkânsız olsun? diye sorar. Swinburne, Hume'un bu sorusuna şu şekilde cevap verir: Eğer âlemin düzeninden sorumlu olan birden fazla Tanrı olsaydı, âlemin farklı kısımlarındaki işlerde farklı Tanrı'ların kendilerine özgü işaretlerini görebilirdik. Sözgelişi, evrenin bir bölümünde çekim yasaları işlerken, başka bölümlerinde farklı yasalar geçerli olurdu. Swinburne'e göre, evrenin mevcut yapısının böyle olmaması Hume'un haksız olduğunun açık kanıtıdır. Ayrıca, basitlik kriteri uyarınca, pek çok Tanrı'nın seçimine dayalı olarak yapılan açıklamalar, tek Tanrı'nın seçimine dayalı olarak yapılan açıklamalardan daha karmaşık olacağı için, onların doğru olma ihtimali daha azdır.[315] Swinburne, bu düşüncelerin Hume'un teleolojik kanıta yönelttiği eleştirileri çürütmeye yeteceğini düşünür.

Şüphesiz evrendeki düzen şaşırtıcı olgudur. Zira, doğal olan bir şeylerin düzenli olması değil, var olmamasıdır. Bir evren var ve bu evrende yadsımamız mümkün olmayan bir düzen var. Düzenin kendiliğinden ortaya çıkması elbette mümkün değildir. Her ne kadar evrendeki düzenin şans ve tesadüflerle açıklanmaya çalışıldığını görsek de bunun kendiliğinden ortaya çıkmasının mümkün olmadığı bilimsel bir gerçekliktir. Her şeyin farkına varmaya ve hayatı anlamlandırmaya çalışan teistler tarafından bilimsel verilerle desteklenerek savunulan teleolojik kanıtın birçok alt türü vardır. Düzen, gaye, ihtira, ihtiyat ve güzellik kanıtları bunlardan bazılarıdır. Bu alt türlerden biri Swinburne'ün güzellik kanıtı dediği kanıttır. Güzellik kanıtı da çeşitli biçimlerde ortaya konulabilir.

---

[315] Swinburne, *The Existence of God*, s. 141-142

Swinburne’ün “Güzellik Kanıtı” adı altında işlediği kanıta göre, Tanrı’nın sadece düzenli bir dünya değil, aynı zamanda güzel bir dünya yaratmak için nedenleri vardır. Bu yüzden, eğer Tanrı varsa, asıl itibariyle çirkin değil güzel bir dünya yaratacağını beklemek için nedenler vardır. Eğer dünya güzelse, bu olgu Tanrı’nın varlığı için bir kanıt olur. Dünyanın güzel olduğunu ise çok az kişi inkâr eder. Şairler, ressamlar ve sıradan insanlar asırlardır kendi tarzlarında yeryüzü ve gökyüzü ile doğanın güzelliklerine hayranlıklarını dile getirmişler veya onu resmetmişlerdir. Bu durumda evrenin güzelliği de öteki kanıtların gücüne katkıda bulunabilen bir kanıt olarak görülmektedir.[316] Güzellik kanıtı konusunda F. R. Tennant (1866–1957) ve R. Swinburne’ün yakın görüşleri paylaştığını görürüz. Hatta, Swinburne’ün tek referans kaynağının F. R. Tennant olduğunu ifade etmek de mümkündür.[317] Swinburne, güzellik kanıtının doğruluk ve doyuruculuğu konusunda, Tennant’a oranla daha iyimser ve umutlu bir tavır takınır. Swinburne, görünene atıfla ilgili kanıtın temeli bağlamında şöyle der: “Şairler, ressamlar ve sıradan insanlar asırlar boyu, çöl ve kuzey kutup çoraklarına karşı olağanüstü oluşumların düzenli akışında görülen güzelliğe, galaksilerin gökler aracılığıyla (kimi zaman gelişigüzel kimi zaman düzenli bir biçimde) dağılışına, kayalara, denize, yeryüzünde esen rüzgâra, yüce gök kubbeye, mavi saydam gökyüzüne, eski yaşlı kayalara çarpan suya, orman ve ılımlı ikilimler dünyasına hep hayran olagelmişlerdir”.[318] Swinburne, bu söyleminden hareketle, Tanrı’nın güzel bir evren yaratmak için nedenleri olduğunu söyler ve ekler: “ Eğer Tanrı varsa, çirkin bir dünyadan çok, temelde güzel bir dünya ummak için fazlaca neden vardır”.[319]

Yukarıda akatardığımız bilgilerden de anlaşılacağı üzere Swinburne, evrenin güzelliğine atıfta bulunmakla birlikte, daha çok, Tanrı’nın güzelliğinden evrenin güzelliğine geçmeye çalıştığı ve dolayısıyla da güzellik kanıtına ilişkin yukarıda sözü edilen ikinci, başka bir deyişle a priori yaklaşımı benimsediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, güzellik kanıtına ilişkin çıkarımları dikkate alındığında Swinburne’ün de, kendinden beklenilen düzeyde yeterince açıklayıcı

[316] Swinburne, *a.g.e.*, s. 150-151
[317] Swinburne, *a.g.e.*, s. 150
[318] Swinburne, *a.g.e.*, s. 151
[319] Swinburne, *a.g.e.*, s. 150

bilgi vermediği dikkatlerden kaçmamaktadır.[320] Eğer güzel bir dünya varsa, bu olgu Tanrı'nın varlığının bir kanıt olur. O halde, "Düzenli fiziksel evren vardır" önermesine (k) dersek, "Güzel evren vardır" önermesine (e) dersek, "Tanrı vardır" önermesine de (h) diyecek olursak, P(e/k) dan P(e/h.k) daha büyük (olası) olacaktır. Böylece bizim öneki ilkelerimiz tarafından e'den h'ye doğru ortaya konan kanıt iyi tasdikleyici-tümevarımsal kanıttan başka olacaktır.[321] Swinburne Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışırken ele aldığı kanıtlarda (örneğin, güzellik kanıtı) "Tanrı'nın niyeti" (yani, Tanrı'nın böyle güzel bir evren yaratmak için önemli nedenleri var) gibi hususlar üzerinde de durmaktadır. Belki bu husus Tanrı'nın varlığını kanıtlama girişiminde Swinburne'e has olan bir girişimdir.[322]

Görüldüğü gibi teleolojik kanıtın bir versiyonu olan güzellik kanıtında genellikle Tanrı'nın sadece bir evren yaratmadığı, aynı zamanda güzel bir evren yarattığı vurgulanmakta. Netice olarak güzellik kanıtında Tanrı'nın güzel bir evren yaratmak için çok iyi nedenleri olduğu üzerinde durulmaktadır. Bu husus inanmayanlar açısından pek itibara alınmasa da, inananlar açısından üzerinde durulması gereken kanıtlardan biridir.

---

[320] Yasa, *a.g.m.*, s. 8
[321] Swinburne, *a.g.e.*, s. 150
[322] Swinburne, *a.g.e.*, s. 150

1. 3. İnayet Kanıtı

Dünyamızın belli yasalar çerçevesinde canlıların yaşamlarına imkan tanıyan bu mükemmel işleyişi ve bu kadar çok çeşitli canlının var olması bir açıklamaya muhtaçtır. Kuşkusuz bu durumda, bilimsel açıklama nihai açıklama olamayacağına göre, bunlara en iyi kişisel açıklama tatmin edici bir yanıt sunacaktır. Evrendeki bu mühteşemliğin bir açıklama gerektirdiğini kabul eden Swinburne, bu durumu Tanrı'sal inayetle açıklamaya çalışır.

Üstün zekânın ürünü olan yaşadığımız düzenli evren bize eylemlerimizin sonuçlarını tahmin etme imkânı tanıyan bir evrendir. Eğer evrenimiz düzenli olmasaydı eylemlerimizden herhangi birinin sonuçlarını önceden doğru tahmin etmenin bir yoluna sahip olmazadık. Bu durumda ne olacağını bilmek bakımından büyük güçlüklerle karşılaşırdık ve hiçbir ilerleme kaydedemezdik. Bu da evrenimizin bir gaye ve inayetle yaratıldığını; bütün bu hikmetlerin farkına varacak bilinçli varlıklarla donatıldığını göstermektedir.

Swinburne'e göre, Tanrı'nın hayvanları ve özellikle özgür iradeye sahip insanları yaratmak için nedenleri vardır. Şüphesiz özgür iradeye sahip olan insanlar, dünyayı geliştirmek için bilgilerini ve gücünü kullanırlar ve onu kendilerinin hoşuna gidecek şekilde biçimlendirirler. Eğer insan sınırlı özgür iradeye sahip ise, ancak o zaman iyi ve kötü şeyi yapmayı ve iyi ve kötü insan olmayı seçebilir ve bunları gerçekleştirebilme imkânı olur.[323] Tanrı'nın, insan ve hayvan içermeyen bir dünya yaratmaktansa, insan ve hayvanları içeren bir dünya yaratmak için birçok iyi nedenlerinin olduğuna işaret eden Swinburne, doğal süreç yoluyla insan ve hayvanların ortaya çıkmasının pek olası olmadığını iddia eder. [324] Bu durumda özgür iradeye sahip insanların varlığı kör bir tesadüfün değil, Tanrı'sal bir inayetin sonucudur. Hikmet sahibi olan Tanrı, sadece insanları yaratmamış, onlara özgür irade vermek süretiyle kendine ve başkalarına yardım etme, kendini geliştirme ve iradesini kötüye kullanma imkânını da vermiştir. Evrendeki farklı aşamaların canlıların oluşacağı şekilde yaratılması, bir gayeye

[323] Swinburne, *a.g.e.*, s. 180
[324] Swinburne, *a.g.e.*, s. 180

uygun yaratılışı evrenin bilinçli bir varlık tarafından tasarımlandığını ve bütün bunların üstün bir güç tarafından gerçekleştirildiğini gösterir.

Swinburne'e göre, bu dünya normal olarak hayvanlara ve bilinç sahibi insanlara, yeme, içme, güvenlik içinde olma gibi kendi biyolojik ihtiyaçlarını karşılama fırsatı vermede inayetsel olan bir dünyadır. Bu dünya aynı zamanda insanların kendi biyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarına elvermesi açısından inayetsel olduğu kadar, kendilerinden başka insanların ve hayvanların çeşitli ihtiyaçlarını karşılama ve böylece onlarla işbirliği içinde olma, dostluklar kurma gibi psikolojik ihtiyaçlarını karşılama fırsatı sağlaması açısından da inayetseldir.[325] İnsanın doğasının ve etrafında ona hazırlanan şartların genel yapısı, Tanrı'nın öyle yapması için sebepler bulunan özellikler ve şartlardır. Eğer Tanrı olmamış olsaydı, hiç evren olmayabileceği gibi, ortaya çıkması düşünülebilecek çok kötü evrenler de olabilirdi. Bu durumda başka dünyaların değil de, bizim biyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarımızı karşılayan ve özellikleri de Tanrı'dan bekleyebileceğimiz özellikleri taşıyan bu dünyanın meydana gelmiş olması, Tanrı'nın bu dünyayı yarattığının bir kanıtıdır.[326]

İnsanların, sebepler tarafından tam olarak belirlenmemiş bir tarzda davranma özgürlüklerini içeren çok ciddi anlamda bir özgür iradeye sahip olmaları ve böylece iyilik ve kötülük arasındaki özgür seçimlerde bulunabilmeleri iyidir. Tanrı için, bazı yanlış seçimler yapmaları ihtimali olmaksızın insanlara bu tür bir özgürlük vermesi mantıken imkânsız görünmektedir. Bireylerin birbirine sadece fayda sağlayabildikleri fakat hiç zarar veremedikleri bir dünya, onların birbirine karşı ancak çok sınırlı bir sorumluluğa sahip olabilecekleri bir dünya olurdu. Tanrı onlara sadece böylesine sınırlı bir sorumluluk vermiş olsaydı, fazla bir şey vermiş olmazdı. Özgürlük ve sorumluluğun oranı ile kötü seçimlerden doğacak kötü sonuçların oranı mantıksal olarak bir paralellik arzeder. İşte bu özgürlük ve sorumluluk, Tanrı'nın insanların birbirlerine kötülük yapmalarına müsaade edişinin haklılığını gösterecek kadar iyi bir şey[327] ve inayetseldir. Dünyanın yapısı, hayvanların, bitkilerin, su ve toprağın mükemmel uyumu ve bütün bunların insan hayatı ve ihtiyaçları için hassas bir dengede bulunması yüce bir varlığın insanlar

[325] Swinburne, *a.g.e.*, s. 198
[326] Swinburne, *a.g.e.*, s. 198-199
[327] Swinburne, *a.g.e.*, s. 182-183

üzerindeki inayetinin göstergeleridir. İnayetlerle dolu yaşadığımız muhteşem evren içerdiği her şeyiyle ilginç bir ortamdır. Bundan gerçekten de Tanrı'nın, her şeyi nasıl bilinçli bir şekilde yarattığı çok açık görülmektedir.

Tanrı'nın inayeti evrenin insanların ahlaki açıdan gelişebilmesine imkan tanıyan yer olmasını sağlamıştır. Kuşkusuz, evren canlı varlıkların ihtiyaçlarına harika biçimde uymaktadır. Evrenin insanların ve diğer canlıların yaşamlarını sürdürmelerine; insanların kendilerini her açıdan geliştirebilmelerine uygun ortamı ve fırsatı sağlayacak bir biçimde olması, onun belli bir amaca uygun bir biçimde tasarlandığını gösterir. Tabiatın insan ihtiyaçları açısından sergilediği inayetsel durum öyle çarpıcı ki, bunu inkâr etmek mümkün değildir. Bundan dolayı, insanın tabiattaki bu inayetsel ve ayrıcalıklı konumu Tanrı'nın varlığı lehinde kanıt sayılmakta ve bunun önemli bir işaret değeri taşıdığı savunulmaktadır. İnayet kanıtında öne çıkan husus Tanrı'nın inayetiyle donatılmış canlıları içeren bir evren yaratmış olmasıdır.

Görüldüğü gibi inayet kanıtı dünyada bulunan her şey insan varlığına uygun olduğu ve bu uygunluğun irade ve kudret sahibi bir fail olan Tanrı tarafından tasarımlanış olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Esasında inananlar açısından önemli kanıtlardan biri sayılan inayet kanıtı Tanrı'nın varlığına inanmayanlar açısından etkisinin pek güçlü olmadığı düşünülse bile, diğer kanıtlarla birlikte değerlendirildiğinde teizmin temellendirilmesinde büyük rol oynamaktadır. Elbette inayet kanıtının savunulanbilmesi için ilk önce inayetli bir Tanrı'nın varlığının kabul edilmesi gerekir. Bu inayetsel durumu fark ederek onu bir Tanrı'nın varlığının kanıtı olarak görenler kuşkusuz bilinçli insalardır. Şimdi ise, her şeyin bilincinde olan şuurlu insanların varlığından hareketle Tanrı'nın varlığının nasıl kanıtlanmaya çalışıldığını inceleyelim.

1. 4. Bilinç Kanıtı

Swinburne'e göre, insanlar dünyanın anlaşılırlığını, anlayış sahibi bir yaratıcının kanıtı olarak görürler.[328] Çünkü akıllı yaşam, yaratıcı bir Tanrı'nın ortaya çıkarma gücüne ve pek çok sebebine sahip olduğu bir şeydir. Aynı zamanda akıllı yaşam, hassas ayar kanıtının dile getirdiği gibi, ancak Tanrı'nın vasıtasıyla olabilecek bir şey olup Tanrı'nın varlığının bir göstergesidir".[329] Akıllı organizmaların, dengeli büyük bir vücuda, duyum organlarına, bir bilgi işlemcisine, bir hafıza bankasına, bir enerji işlemcisine ve hareketlilik veren uzuvlara ihtiyacı vardır.[330] Tanrı, tanımı gereği sınırsız kudretli olup akıllı yaşamı üretebilecek ve onun yaşamını sürdürebilecek bir evreni yaratabilecek güce sahiptir. Akıllı yaşam ile ilgili en değerli özellik onun zihinsel bir hayat olmasıdır. Şüphesiz insanlar duyum, düşünce, arzu, amaç ve inanç vb. zihinsel hayata sahiptir. Böyle bir evrende renkleri, kokuları hisleri takdir edecek duyumlara sahip varlıkların olması iyi bir şeydir. Tanrı zâtı gereği mutlak iyi olup zihinsel hayata sahip insanları ve diğer varlıkları dünyaya getirmek için pek çok sebebe sahiptir.[331]

Swinburne'e göre, Tanrı tarafından korunan evrimsel süreçler insan ve hayvan bedenlerinin varlığına yol açarlar. İnsanlar bilinçli varlıklardır ve insanların biliçliliğini bilim açıklayamaz.[332] O zaman insanların sahip olduğu bilinçliliğini bilimsel açıklamadan başka açıklama türü olan kişisel açıklama (teizm) ile açıklayabilirz.[333] Zira, Tanrı'nın düzenli bir evren yaratması için iyi nedenleri vardır. Bu düzenli evrende bir şeylerden hoşlanan ve başarabilmek için çaba sarf eden ve zevk duygusuna sahip bilinçli varlıkları yaratmak iyi bir şeydir. Ayrıca, kendilerine fayda ve zarar veren şeyleri bilmesi, hayatlarını sürdürmesi için yetilerini ve bilgilerini kullanması iyi bir şeydir. Hayvanlar böyle varlıklardır. Kurtlar ve balıklar yiyeceklerden zevk alırlar. Kuşlar ve tavşanlar bedenlerini kontrol ederek uçmaktan ve koşmaktan keyif alırlar. Yine hayvanlar tehliklerden

[328] Swinburne, *Tanrı Var Mı?*, s. 48
[329] Swinburne, "The Argument from the Fine - Tuning of the Universe", s. 154
[330] Swinburne, *a.g.m.*, s. 158
[331] Swinburne, *a.g.m.*, s. 155-156
[332] Swinburne, "Arguments for the Existence of God", s. 130
[333] Swinburne, *Tanrı Var Mı*?, s. 63, 72, 80; J. P. Moreland, "The Argument From Consiousness", *The Rationality of Theism*, ed. by Paul Copan and Paul K. Moser, Routledge, London and New York, 2004, s. 206

kaçınırlar, yiyeceklerin nerde olduklarını öğrenirler. Bunun yanında Tanrı'ya ibadet eden, doğal dünyaya hayret eden, ahlaki bilgiye sahip varlıkların olması güzel bir şeydir. Dünyayı daha önceden belirlenmiş bir şekilde değil, kendi özgür seçimleriyle farklı kılmaya ve onu geliştirmeye çalışan varlıkların oması daha da iyidir. Bu varlığın güç, bilgi ve özgür iradeye ihtiyacı vardır.[334]

İnsanlar, bedenlerinden ibaret olmayan, bedenlerinden daha fazlasına sahip olan bilinçli varlıklardır. İnsanların düşünceleri ve duyguları, inançları ve arzuları vardır; ve onlar seçimlerde bulunurlar. İnsanlar doğal dünyaya hayran olabilen, Tanrı'ya ibadet eden, iyi ve kötü davranışlarla ilgili ahlaki bilgiye sahip olan varlıklardır. Onlar aynı zamanda, neyi seçecekleri ve nasıl davranacakları, dünyadaki ön durumlar tarafından tam olarak belirlenmiş olmayan özgür irade sahibi varlıklardır.[335] Üstelik böyle varlıklar (insanlar), eğer Tanrı varsa bekleyebileceğimiz türden varlıklardır. Tanrı'ya ibadet edebilen, doğal düzene hayran olabilen ve ahlaki bilgilere sahip olan yaratıkların olması iyidir. Dünyada sadece değişiklik yapmakla kalmayan, bu değişiklik ve gelişmeleri zorunluluk altında değil, özgür bir irade ile yapabilen varlıkların olması gerçekten iyi bir şeydir. Böyle varlıkların kuvvet, bilgi ve özgür iradeye ihtiyaçları vardır. Bu da onlara, gerektiği ölçüde olan, sınırlı miktarda verilmiştir.[336] Ancak atomların düşünceleri ve hisleri yoktur. Fizikçilerin söylediğine göre, fiziksel objeler duyularımız üzerinden beyinlerimizde elektriksel devreler oluşturan etkilerde bulunurlar ve bu beyin olayları da ağrı, renk, ses ve koku duyumlarına, düşüncelere, arzulara ve inançlara sahip olmamıza neden olur. Bu gibi zihinsel olaylara şüphesiz büyük ölçüde beyin olayları neden olur. Beyin olaylarına da zihinsel olaylar neden olur. Bu karşılıklı etkileşime rağmen, zihinsel olaylar beyin olaylarından ayrıdır; duygulanımlar, elektrokimyasal karışıklıklardan tamamen farklıdır. Beyin olayları beyinde olmaktadır; fakat normal olarak zihinsel olayların tamamen belli bir yerinin olduğunu düşünmeyiz. Swinburne'e göre, zihinsel olaylar beyin olayları gibi olaylardan öylesine farklıdırlar ki, bilimin her ne zaman olursa olsun normal bilimsel açıklama yöntemleriyle beyin olaylarının zihinsel olaylara nasıl neden olduklarını, örneğin niçin bu beyin olayı kırmızı bir

334 Swinburne, *The Existence of God*, s. 154-155; Swinburne, *Tanrı Var Mı?*, s. 81
335 Swinburne, *The Existence of God*, s. 152–154
336 Swinburne, *a.g.e.*, s. 155-159

duygulanıma neden olurken şunun maviye neden olduğunu, tam olarak açıklayabilmesi son derece zordur.[337] Bu sebeplerden dolayı, zihinsel olaylar ve özellikleri, fiziksel olay ve özelliklere indirgeme çabası içindeki hiçbir materyalist program veya yorum başarılı gözükmemektedir. Bu durumda, Swinburne'e göre, bilinçli varlıkların, özelliklerin veya durumların bir çeşit düalizmi kaçınılmazdır. Buna göre, zihinsel olaylar beyin olaylarından ayrı olaylardır; fakat aralarında karşılıklı ilişki vardır.[338] Bu da bilimsel açıklama yöntemiyle açıklanamamaktadır. Zihinsel olaylar ve niyetlerin beyin olaylarıyla olan bağlantıları bilimin açıklayamayacağı kadar garip olaylardır. Düalizm, materyalizme göre daha iyi bir açıklama sağlamaktadır. Buna rağmen o da, tam bir açıklama sağlayacak tatminkâr bir durma noktası değildir.[339]

Swinburne'e göre, zihinsel olayların ve niyetlerin beyinlerde olup bitenlere olan bağlantısı, bilimin açıklayamayacağı kadar "garip" bir olaydır. Ne materyalizm, ne de düalizm açıklamanın nihaî duruş noktasına sahiptir.[340] O halde, insanların sahip oldukları bilinç, bilimsel açıklama yöntemiyle açıklanamıyorsa, böyle varlıklar meydana getirmek için Tanrı'nın da sebepleri varsa, o zaman böyle varlıklar ve onlardaki bilinç olayını Tanrı'nın meydana getirme ihtimali vardır. Bu durumda o, Tanrı'nın varlığının birikimsel kanıtlarının artmasına katkıda bulunan bir kanıttır.[341]

Bilincin varlığına dayanan kanıt, bilinçli varlıkların bulunması olgusunun esrarengiz bir şey olduğunu, Tanrı'nın yaratmasına başvurmaksızın bunun açıklamasının yapılamayacağını savunur.[342] Swinburne'e göre bilinçli varlıkları materyalizm açıklayamaz. Öyleyse bunu açıklayabilecek bir açıklamanın olması gerekir. Bu da teistik açıklamadır. Teistik açıklama bilinçli varlıkların nasıl ortaya çıktığını açıklama konusunda bilimsel açıklamadan daha iyi bir açıklama sunar.[343] Swinburne, bilimsel yasalar olmazsa, bilimsel açıklamanın olamayacağını iddia eder. O, zihin (ruh) beden ilişkisi konusunda materyalizm, dualizm ve teistik (kişisel açıklama) açıklamaların olduğunu, zihin beden ilişkisini teizmin en iyi

---

[337] Swinburne, *a.g.e.*, s. 162 vd.
[338] Swinburne, *a.g.e.*, s. 166
[339] Swinburne, *a.g.e.*, s. 172
[340] Swinburne, *a.g.e.*, s. 172-173; Aryrıca bkz. Moreland, *a.g.m.*, s. 206
[341] Swinburne, *a.g.e.*, s. 173
[342] Swinburne, *a.g.e.*, s. 11
[343] Swinburne, *a.g.e.*, s. 161

şekilde açıkladığını belirtir. Çünkü ona göre, Tanrı'nın bilinçli varlıklar yaratması için nedenleri vardır. Zira bilinçli varlıklar yaratmak iyi bir şeydir. Ayrıca o, dereceli bir şekilde evrimsel süreç sonrasında inorganik şeylerden bilinçli varlıkların çıktığı evrim teorisini inkâr etmek istemediğini de vurgular. O, yalnız evrim teorisinin bilimsel yollarla açıklanamaz olduğunu belirtir.[344] Swinburne, düzenli bir evreni (k) ile, evrendeki bilinçli varlıkları (e) ve Tanrı vardır hipotezini de (h) ile belirtirsek, yani P(e/-h.k)'nin gerçekleşme ihtimalini çok zayıf olduğunu belirtir. Bilinçli varlıkları bilimsel açıklama ile açıklamaya çalışmak kolay olmadığına göre, bütün biliçli varlıkları Tanrı'nın yaratması gibi kişisel bir açıklama ile açıklamaya çalışmak iyi bir açıklama olur. Yani, P(e/h.k) > P(e/-h.k)'dir. Çünkü, Tanrı gibi bir varlığı varsaymadan kompleks bilinçli varlıkları açıklamaya çalışmak olanaklı değildir. Neticede bilinçten hareket eden Tanrı'nın varlığıyla ilgili kanıt, iyi tasdikleyici-tümevarımsal kanıt olmaktadır.[345] Swinburne'e göre, insanlar gibi komplike varlıkların sonuçta özel bir bilinç hayatına ulaşan fiziksel organizasyonlarının ve davranışsal tepkilerinin gittikçe artan karmaşıklığının bilimsel açıklaması yoktur. O hale bilinç sahibi varlıkların var olmaları, normal fiziksel süreçlerle açıklanamaz.[346]

Elbette evrende gördüğümüz akıllı yaşam özel bir açıklama gerektirir. Evrenin akıllı hayatı barındırdığı tartışmasız bir olgu ve bir o kadar da açıklanması gereken garip bir olaydır. Evrendeki karbon ve onun diğer hidrojen, oksijen, nitrojen gibi belli elemanlarla birleşiminden oluşan hayat bilinçli varlıkların yaşamını sürdürmesini uygun özelliklere sahiptir. Evrendeki biyolojik yasaları kimyasal yasalarla açıklayabilirz. Fakat kimyasal yasaların niçin böyle bir bilinçli yaşama elverişli olan biyolojik yasaları ortaya çıkardığını yine bilimsel olarak açıklayamayız. Çünkü bilimsel açıklama niçin sorusunun değil, ancak nasıl sorusunun cevabını ortaya koyar. Dolayısıyla evrendeki bilinçli varlıkları ancak kişisel açıklamayla tatmin edecek şekilde açıklayabiliriz. Fakat burada Tanrı'nın zihinsel hayata sahip varlıkları yaratmasının sebebi nedir? gibi bir soru ortaya çıkar. İnananlara göre bunun cevabı çok basittir. Bu soru ancak Tanrı'nın niyetiyle açıklanabilir.

---

[344] Swinburne, *a.g.e.*, s. 172-173
[345] Swinburne, *a.g.e.*, s. 174
[346] Swinburne, *a.g.e.*, s. 173

1. 5. Ahlak Kanıtı

Ahlak kanıtının çıkış noktası, öncelikle insanın ahlaki bir varlık olduğu gerçeğidir. Ahlak kanıtı, Eski Yunana kadar götürülse de kanıtı felsefe tarihinde ilk sistemli hale getiren Kant'tır.[347] Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen bütün kanıtları tatmin edici bulmayan Kant,[348] ahlak kanıtını savunur.[349]

Şüphesiz insanların sahip olduğu ahlaki ilkelerin nihaî kökenin ne olduğu ve ahlakın sadece insan düşüncesinin bir ürünü olup olmadığı veya onların Tanrı tarafından bize bildirilip bildirilmediği herkesin ilgisini çeken konudur. Materyalist düşünürler insanlığın temel ahlaki sezgilerinin kökenine ilişkin dinî anlayışı kabul etmezler. Bundan dolayı, teistlerin Tanrı'nın varlığı için kanıt olarak gördükleri ahlak olgusuna karşı çıkarlar.[350] Çünkü onlara göre, ahlaki yükümlülüklere maddi bir temelde aklî bir açıklama getiren tabiatçı ahlak gelenekler vardır. Fakat ahlakın tabiatçı açıklamasının yetmezliği ortadadır. Bazı düşünürler objektif ahlakın olmadığını, ahlaki olan şeyin göreceli olduğunu ileri sürerler. Bazı düşünürler ahlak kanıtının bağımsız bir kanıt olarak adamakıllı iş görüp görmeyeceklerinden şüphe ederler. Ancak bazı teistler ahlak kanıtına yöneltilen eleştirilerin yanıtlanabileceğini, böylece de bu kanıtın Tanrı'nın varlığı lehinde başka kanıtlarla birlikte çok başarılı olacağını ileri sürerler.

Eğer bir Tanrı varsa, o mutlak iyidir ve bundan dolayı da ona ibadet etmek iyidir. Tanrı aynı zamanda bizim en yüce ihsan edicimiz ve nimet vericimizdir.

---

[347] Aydın, *a.g.e.*, s. 75

[348] Reçber, *a.g.e.*, s. 34; Kant'ın Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen spekülatif kanıtlarla ilgili eleştirilerine bkz. Immanuel Kant, "Felsefî Teolojiye Giriş", çev., M. S. Reçber, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 40, Ankara, 2004, s. 156-162

[349] Swinburne, *The Existence of God*, s. 175; Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen bütün kanıtları eleştirerek ahlak kanıtını savunmadaki amaç, her şeyden önce epistemolojiktir. Bütün kanıtları tatmin edici bulmayarak ve onları eleştirerek ahlak kanıtı gibi bir kanıt ileri sürmekle, bütün kanıtları tatmin edici olup olmadıklarına bakmayarak sadece eleştirmek arasında büyük fark vardır. Kant, Tanrı'nın varlığı lehindeki bütün kanıtları eleştirir ve Tanrı'nın varlığı lehinde ahlak kanıtını ileri sürer. Bkz. Kant, *a.g.m.*, s. 162-164. Russell, birçok inananlar ve özellikle Kant tarafından Tanrı'nın varlığı için ileri sürülen ahlak kanıtını Tanrı'ya inananların zihin seviyesi bakımından bir düşüş olarak görür. Bkz. Russell, *Neden Hıristiyan Değilim?*, s. 14-15

[350] Ahlak olgusuyla ilgili olarak Copleston, insan vicdanını etkileyen bir ahlak düzeni varsa, Tanrı'nın varlığı olmaksızın bu ahlak düzeninin açıklanamayacağını ileri sürer. Başka bir ifadeyle, Copleston'a göre, insanın ahlaksal ve dinsel yaşantısına ancak Tanrı'nın varlığı bir anlam kazandırır. Bkz. Russell, *a.g.e.*, s. 240-244. Ahlakın teistik açıdan temellendirilmesiyle ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Recep Kılıç, *Ahlakın Dinî Temeli*, TDV yay., 2. Baskı, Ankara, 1996; Ayrıca ahlak temellendirmeleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. R. Kılıç, "Ahlakı Temellendirme Problemi", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 8, Ankara, 1993, s. 67-78

Tanrı, ebeveynlerimizden daha fazla varlık kaynağımızdır. O, bizi var kılmakta, bizlere bilgi ve güç bahşetmektedir; bütün ihsan sahiplerinin bize sundukları yardımlar Tanrı'nın onlara bunu yapabilme gücünü vermesinden gelmektedir. Bu nedenle, ona teşekkür etmek bir görev haline gelmektedir. Eğer bir Tanrı varsa, onun emir ve tavsiyeleri de olacaktır. Tanrı, bize dünyayı tecrübe etme imkanı ve ahlakî meseleleri başkalarıyla tartışma kabiliyeti de vermesi için nedenleri olacak ki, buna dayalı olarak biz ahlaki doğruların ne olduğu hususundaki anlayışımızı geliştirebiliriz. Tanrı, hayvanlara ahlaki şuur vermedi. Tanrı dünyadaki ilahi takdir planında her birimize özel bir yer vermiştir ve bizle ferdî planda ilgilenmektedir ve kendi planında bizim özel bir rol oynamamızı istemektedir. Bu tür düşünceyi savunanlardan biri de Swinburne'dür.

Swinburne'e göre ahlâki farkındalık, kimi bilinçli varlıklar ve insanlarla sınırlandırılır. Birçok teist, vicdanın sesi Tanrı'nın sesi olduğu için Tanrı'nın kendisini ahlak yoluyla insanlara sezindirmek istediğini varsayar.[351] Swinburne, ahlaktan hareket eden iki farklı kanıtı birbirinden ayırt etmenin önemli olduğunu belirtir. Onlardan birincisi, bilinçli insanların sahip olduğu ahlaktan hareketle Tanrı'nın varlığını ortaya koymaktır. İkincisi ise, ahlakın bizzat kendisinden (yani, ahlakın objektifliğinden) hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaktır.[352] Swinburne'e göre, ahlaklılıktan hareketle Tanrı'nın varlığına bir kanıt getirmek çok güçlü değildir. Elbette, dindarlar vicdanın sesini Tanrı'nın sesi olarak görebilirler. Ahlak olgusundan hareketle kanıt ortaya koyma faaliyetleri azalmış bulunmakta ve insanın ahlak bilincinden hareketle kanıt ortaya koymak çok çoşkulu olmamaktadır. Swinburne, bu görüşleri doğrulanamaz dememektedir. Eğer ahlak bilincine sahip insanları Tanrı'nın yarattığı doğruysa, vicdanın sesi Tanrı'nın sesi demek doğru olur.[353] Eğer Tanrı, insanları ahlaki doğruların bilgisine ulaşmasını sağlayacak şekilde tabiat kanunlarını çalıştırırsa insanlar ahlaki doğruların farkına varabilirler. Ancak Swinburne, insanların ahlaki bilginin kaynağına ulaşamayacağını düşünür. Ona göre, bu konuda bize bunları (ahlakın kaynağını) bildirecek Tanrı gibi bir varlığı varsaymamız gerekir. O zaman vicdanın

[351] Swinburne, *a.g.e.*, s. 175
[352] Swinburne, *a.g.e.*, s. 175- 176
[353] Swinburne, *a.g.e.*, s. 178-179

sesi Tanrı'nın sesidir sonucuna varabiliriz.[354] Swinburne'e göre, yardım görmemiş insan aklı, belki bir Tanrı'nın olduğu sonucuna ulaştırabildiği gibi, aynı zamanda çok daha genel ahlaki doğruların bir bölümünü (örneğin; her kim olursa olsun aç olanı beslemenin, üzülen bir insana teveccüh göstermenin iyi olmasını) kanıtlayabilir. Ancak insanlar sınırlı akla sahiptir ve sonuçlar hoş olmadığında sonuçları gizlemeye eğilimli varlıklardır. Özellikle dini ve ahlaki konular hakkındaki sonuçlar, bizim çok açık bir biçimde ön yargılı olmaya eğilimli olduğumuz konulardır.[355] Dolayısıyla böyle bir durumda bizi seven bir Tanrı bize doğruları vahyedecektir.

Biz, belli ahlaki doğruları ve onları nasıl uygulayacağımızı bilmeye ihtiyaç duyarız ki bu, vahiy olmadan bizim için belirsiz ve zor olacaktır.[356] Swinburne, hayatta iyi seçimler yapabilmek için akıl sahasının ötesindeki şeyleri bilme gereğinde olduğumuz için vahye ihtiyaç duyduğumuzu kabul eder. Swinburne, insanlık tarihine müdahale eden, her şeye gücü yeten, mutlak iyi bir Tanrı'nın var olduğuna inanmak için birçok kanıtın olduğunu ileri sürer[357] ve insanın dört şey konusunda vahye ihtiyacı olduğunu vurgular. Birincisi, hak edene hakkını vermek için genel ahlaki doğruları bilmeye ve günahkâr insanın da günahını gidermek için vahye ihtiyacı vardır. İkincisi, iyi ve kötü, zorunlu ve yanlış fiillerde bulunabilmek, ahlaki doğruları uygulayabilmek için fiili bilgiye ihtiyaç vardır. Üçüncüsü, Tanrı'nın insan şekline hulul etmesi, insanların günahları için kefaret ödediğini bilmek için de Tanrı'nın bizzat bildirimlerine ihtiyaç vardır. Dördüncüsü ise, ölümden sonraki hayat, cennet ve cehennemle ilgili bilgileri elde etmek için vahye ihtiyaç vardır.[358] Swinburne'e göre insan, Tanrı'nın fiili iletişimi olmaksızın da genel ahlaki doğrulara ve Tanrı'nın varlığı ile ilgili yeterli kanıtları elde edebilir.[359] Eğer Tanrı varsa Tanrı'nın vahiy göndermesini beklemek için birçok iyi neden var demektir.[360]

---

[354] Swinburne, *a.g.e.*, s. 179; Ayrıca bkz. Cook, *a.g.e.*, s. 241
[355] Swinburne, *Tanrı Var Mı?*, s. 111; Swinburne, "The Value and Christian Roots of Analytical Philosophy of Religion", s. 33
[356] R. Swinburne, *Revelation: From Metaphor to Analogy*, Clarendon Press, Oxford, 1992, s. 89
[357] Swinburne, *a.g.e.*, s. 70
[358] Swinburne, *a.g.e.*, s. 71-72
[359] Swinburne, *a.g.e.*, s. 72
[360] Swinburne, *a.g.e.*, s. 83

Son zamanlarda klasik kanıtların Hume ve Kant vb. düşünürlerin ciddi eleştirilerinden[361] sonra ahlak kanıtı teistler tarafından daha çok savunulmaya çalışılsa da[362] bu kanıta da birçok eleştiri yöneltilmiştir. Bu eleştirilerden biri ahlakın Tanrı'nın varlığını zorunlu olarak gerektirmediğidir. Poidevin'e göre, "Tanrı iyidir" ve "Tanrı bize iyi olanı emreder" gibi öğretiler Hıristiyan, Yahudi ve İslam düşüncesinde doğru kabul edilen öğretiler olmakla birlikte, evrenin bir yaratıcısı olduğu fikrine dayanak oluşturmazlar. Çünkü evrenin yaratıcısı ahlaki vasıfları olmayan veya yarattıklarının ahlaki olmasını istemeyen birisi de olabilir.[363] Buna göre ahlaki davranışlardan hareketle Tanrı'nın varlığı çıkartılamaz. Yani ahlaki davranışlar Tanrı'nın varlığını zorunlu kılmaz. İyi olanı tanımlamak için Tanrı'ya başvurmak zorunda değiliz. Tüm ahlak doğruluğunu açıklamak için Tanrı gerekmez. Ahlak doğruluğu tamamen sosyal düzeni koruyan bir insan aracı olabilir, yer ve zamana göre değişebilir. Ahlak kanıtları ve ahlak doğruluğunun kendisi Tanrı'ya işaret etse bile, bu Tanrı'nın var olduğunu ya da Hıristiyanlığın Tanrısının tüm karakteristiklerine sahip olduğunu kanıtlamaz.[364]

Ahlak kanıtına yöneltilen eleştirilerden biri de ahlaktan Tanrı'nın varlığına gitme çabalarına yapılan eleştirilerdir. Zira eleştirenlere göre, ahlak fenomenini açıklayan başka teoriler de vardır ve onlar teizmin açıklamalarından daha az makul değildir. Sözgelişi ahlakın kaynağını ve gelişmesini açıklayan tabiatçı teoriler ve ahlaki sezgicilik ileri sürülen ahlak olgusunu pekâlâ açıklayabilmekte, ama onlardan hiçbiri teizme ulaşma iddiasında bulunmamaktadır[365] diye teizmi eleştirmeye çalışsalar da bu görüşlerin kendileri de birçok eleştiriye açıktırlar. Ahlak kanıtı, bütün eksikliklerine rağmen insanlar üzerinde oldukça etkili olmuştur. Bunun sebebi ahlak kanıtının diğer kanıtlar kadar fazla iddialı ve objektif

---

[361] Kant, spekülatif veya teorik yolla Tanrı'nın varlığını kanıtlayabileceğini öne süren teologun inancının yanlış bir temel üzerine dayandığını ileri sürerek bütün kanıtların işe yaramadığını iddia eder. Bkz. Aydın, *Tanrı Ahlak İlişkisi*, s. 50

[362] Aydın, *a.g.e.*, s. 67

[363] Robin Le Poidevin, *Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, çev., Abdullah Yılmaz, Ayrıntı yay., İstanbul, 2000, s. 121

[364] Cook, *a.g.e.*, s. 241

[365] Bu konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Kai Nielsen, "Morality Does Not Imply The Existence of God", *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*, ed. by Brian Davies, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 668–681; Jean Paul Sartre, "Ethics Without Religion", *Philosophy of Religion*, ed. by Michael Peterson, W. Hasker, Third Edition, Oxford University Press, Oxford, 2007, s. 629–639

geçerlilik iddiasında olmayışı[366] ve insanın derunî tecrübesine dayandığı için metafiziğe ilgi duymayanların bile dikkatlerini kendine çekerek daha kolayca kabul edilmesidir. Bütün eleştirelere rağmen, ahlak kanıtı birçok inanan tarafından Tanrı'nın varlığının en güçlü kanıtı olarak savunulmaya devam edilmektedir.

[366] Aydın, *a.g.e.*, s. 50

1. 6. Mucize Kanıtı

Mucizelerin vuku bulmuş olmalarının Tanrı'nın varoluşuna iman etmek için yeterli kanıt sağlayıp sağlayamadıkları tartışıla gelse de, genel olarak din felsefesinde mucizeleri kendi başına Tanrı'nın varlığı lehinde kanıt olarak kullanmak çok yaygın olmayan bir düşüncedir. Swinburne'ün mucizeleri Tanrı'nın varlığı lehinde kanıt olarak kullanması onu diğer düşünürlerden ayırt eden özelliklerden biridir. Bu ise Swinburne'ün sadece bir felsefeci değil, aynı zamanda Hıristiyan dinini savunan bir teolog olduğunu da gösterir.

Swinburne, mucizelere[367] de Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olarak bakar. Ona göre, tarihteki özel olaylardan ve doğa yasalarının maksatlı ihlallerinden (mucizelerden)[368] hareketle ortaya konan kanıtların, Tanrı'nın varlığı için birikimsel bir kanıt oluşturmada dikkate değer bir yeri vardır. Eğer böylesi bir olayın vuku bulduğu ve bilimin de bu olayın vukuunu açıklamaktan aciz olduğu gösterilebilirse, o zaman, onun bilimsel açıklamadan tamamen farklı türden bir açıklamasının olduğunu varsaymamızı gerektirir. Tanrı'nın niçin bu tür olayları meydana getirmek için tarihe müdahale etmeyi seçmiş olabileceğine ilişkin iyi bir sebep gösterebildiğimiz sürece, elde hazır en basit açıklama, ilahi etkinliğe dayalı olan açıklama olacaktır.

---

367 Swinburne'e göre Müslümanlar, İslam'ın Kuran'dan başka herhangi bir mucize üzerine kurulu olduğunu iddia etmezler. Bu konuyla ilgili olarak Swinburne, "Kuran ne kadar büyük kitap olursa olsun, büyük kitap yazmanın özel ilâhi bir müdahale gerektirmesi hiçbir biçimde anlaşılır değildir" diyerek Kuran'ın bir mucize olarak gösterilmesini çok büyük bir iddia olarak görmemektedir. Çünkü, ona göre mucize, doğa yasalarının askıya alınmasıdır. Kuran'ın yazılmasında doğa yasalarının askıya alınması gibi bir durum yoktur. Bkz. Swinburne, *Tanrı Var Mı?*, s. 113. Her ne kadar Swinburne kendi mucize tanımından hareketle Kuran'ın mucize olmasının çok büyük bir iddia olarak görmese de, kanaatimizce bu iddialarında haklı değildir. Çünkü, genel olarak Müslümanlar Hz. Muhammed'in birçok mucize gösterdiğini ileri sürmekle beraber Kuran'ın mucizelerin en büyüğü olduğunu iddia ederler. İslam düşünürlerine göre, Kuran mucizesi diğer mucize kabullerinde olduğu gibi, belirli bir zaman ve mekana ait olmayıp, insanların sadece duyusal hislerine seslenmez, o hissi bir mucize olduğu kadar aklî bir mucizedir. Kuran dil, belagat, içerik, bütünlük, anlam, üslup vb. niteliklerinden dolayı mucizelerin en büyüğüdür. Kuran, insanların kendisinin bir benzerini getirmekten aciz olduğunu iddia eder. Bu bir meydan okuma olup, sadece indirildiği dönemle sınırlı bir meydan okuma olmayıp, bu meydan okuyuş bugün de geçerliliğini korumaktadır. Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. İbn Rüşd, *Tehafüt et- Tehafüt*, çev., Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Kırkambar yay., İstanbul, 1998, s. 624

368 Swinburne'e göre mucize, Tanrı tarafından gerçekleştirilen, dinî önemi haiz olağanüstü bir olaydır. Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Swinburne, *The Concept of Miracle*, s. 1-4; Swinburne, tabiat kanununun ihlal edilmesinin mantıkî olarak mümkün olmadığını iddia edenlerin görüşlerini reddeder. Bkz. Swinburne, "Violation of a Law of Nature", s. 80; Swinburne, *a.g.e.*, s. 28

Swinburne'e göre, eğer tamamen iyi olan ve yaratıklarını seven bir Tanrı varsa, onun dualarımıza yanıt vermek ve gereksinimlerimizi karşılamak için (doğal dünyanın düzeni aracılığıyla değil,) doğrudan kişisel düzeyde ilişkiye girmesi beklenir. Ona göre, Tanrı doğal düzene çoğu kez hiç müdahale etmeyecektir. Çünkü doğal düzene müdahale etseydi, biz eylemlerimizin sonuçlarını tahmin edemez ve dünyanın kontrolünü kaybederdik.[369] Ayrıca Tanrı her duamızı kabul etseydi insanlar karşılaştığı sorunları çözmek için bir girişimde bulunmaz ve bunun sonucunda da bilimsel araştırmalar gelişmez ve bizim bir şeyden sakınma, bertaraf etme gibi duyularımız da gelişmezdi. Dolayısıyla bizi böyle duyulardan mahrum bırakmış olurdu. Sevgi dolu ebeveynin haklı olarak zaman zaman özel yakarışa yanıt olarak kendi koyduğu kuralları çiğnediği gibi, Tanrı'nın da ara sıra kendi kurallarını çiğnemesi ve tarihsel olaylara müdahale etmesi beklenebilir. Çünkü Tanrı'nın böyle yapmakta iyi nedenleri vardır.[370] Tanrı, insanların acıdan kurtulması, zihin ve beden sağlığına kavuşması ve kutsal doğruların bilincine varması için zaman zaman dualara yanıt verebilir.

Swinburne'e göre mucize, doğal yasaların geçici bir süre için askıya alınmasıdır. Başka bir deyişle mucize, Tanrı tarafından meydana getirilen doğa yasalarının ihlalidir.[371] İnsanlık tarihi büyük sayıda mucize içerir. Zira, insanlık tarihi Tanrı'nın gösterildiği iddia edilen mucizeyi meydana getirmek için güçlü nedeninin olduğu kanıtı ile desteklenebilir. Doğa yasalarının bir ihlalini gözlemlediğini iddia eden tanıkların kanıtı,[372] Tanrı'nın varlığı için dolaylı kanıttır. Çünkü bu tür ihlallerin meydana gelişinin kendisi Tanrı'nın varlığının daha

[369] Swinburne, *Tanrı Var Mı?*, s. 103
[370] Swinburne, *a.g.e.*, s. 104
[371] Swinburne, *a.g.e.*, s. 104
[372] Mucizelerin birçok insan tarafından da hileli bir şekilde kullanılabileceğini varsaydığımızda mucizenin Tanrı'nın varlığının kesin sonuçlu ve sağlam kanıtı olamayacağını söylemek mümkün olsa da, bu hiçbir zaman önlenemeyek bir durum değildir. Çünkü insanların içlerinde hakikata karşı eğilim ve dürüstlük prensibi olduğunu, yalanları üzerine vurulunca, utanma ve arlanma duyduklarını her zaman gözlemlemek mümkündür. Ayrıca mucizelerin gerçekleştiğini ileri süren tanıkların hafızalarının zayıf olduğuna, karakterlerinin güvene değer olmadığına, ileri sürdükleri iddialarında herhangi bir çıkar gözetmediklerine ve sonunda da ifadelerini tereddütle veya fazla şiddetli ısrarla verdiklerini gözlemlemediğimiz zaman onların tanıklıklarına güvenmek rasyonel bir durumdur. Bunun yanında insan tanıklığına dayanan herhangi bir kanıtın kuvvetini azaltabilecek veya yok edebilecek herkes tarafından kabul edilen bir sürü özellikler vardır. Hiçbir insan tanıklığı, ancak ve ancak tanıkların hafızaları zayıfsa, karakterlerinin güvene değer olmadığı ortaya çıkarsa, ileri sürdükleri iddialarında bir çıkar gözettikleri belli olursa, o zaman bu tanıklar tarafından gerçekleştiği ileri sürülen mucize din sistemlerinin herhangi birinin meşru temeli kılmak için yeter kuvvete sahip kanıt olamaz.

doğrudan kanıtı olabilirdi. Eğer toplam kanıt yeteri kadar güçlü olursa, o zaman Tanrı'nın var olduğunu ve böylece söz konusu olayın yalnızca bir ihlal olmadığını, ancak Tanrı tarafından meydana getirildiğini ve bu nedenle bir mucize olduğunu iddia etmeyi haklı çıkaracaktır.[373] Tanrı'nın tarihe müdahale etmesinin bir nedeni, bize olayları bildirmek, doğruları vahyetmektir. Ona göre, yardım görmemiş insan aklı, belki bir Tanrı'nın olduğu sonucuna ulaşabilir ve çok genel ahlaki doğruların bir bölümünü kanıtlayabilir.[374] Tanrı'nın varlığına inananlara göre, dünyayı yaratmış olan bir Tanrı'nın mucize göstermesi ihtimal dâhilindedir. Eğer Tanrı dünyayı yaratmaya muktedir ise, bu dünyaya müdahale etmeye de muktedirdir. Dolayısıyla Tanrı - gerekli gördüğü ve istediği anda - mucize gerçekleştirebilir.

Başka kanıtlar gibi mucize kanıtına da birçok eleştiri yöneltilmiştir. Mucizelere kaşı çıkan düşünürlerden biri de Hume'dur. Hume, dinlerin farklılığından yola çıkarak, onlardaki mucizelerin birbirlerini yalanladıklarını ve öğretilerinin farklı olmasından dolayı, bu dinlerin kendilerinin de geçersiz olduğunu iddia eder.[375] Swinburne'e göre, farklı dinlerde farklı mucizelerin olması, o dinlerin ve mucizelerin geçersizliğini değil, bu dinlerin taraftarlarının ihtiyaçlarıyla ilgilenen bir Tanrı'nın var olduğunu gösterir.[376] Başka bir eleştiri de mucizelerle ilgili hikaylerin bilgisiz ve iptidai milletlerde daha çok var olduğundan hareketle yapılan eleştirilerdir. Bu görüşü savunanlar, mucizelerin Tanrı'nın varlığı lehinde güçlü kanıt oluşturamayacağını ileri sürerler. Çünkü onlara göre, aydınlanmış çağlara yaklaştıkça, olağanüstü şeyler bir parça daha azaldığı için bu tür şeylerde tabiatüstü denebilecek bir yön olmadığını görürüz. Fakat bütün bunlara rağmen, yine de insanların bu tür şeylere inanmaya devam ettiklerine tanık olmak mümkündür. [377] Görüldüğü gibi burada mucizlerin kanıtsal değerini düşürmek için ileri sürülen görüşlerden biri de mucizelerle ilgili hikâyelerin ilkel ve gelişmemiş toplumlarda çok olduğudur. Elbette tarihi incelediğimizde birçok toplumda bir sürü hikayelerin anlatıldığını görmek mümkündür. Fakat buradaki ince nokta ilkel toplumlarda anlatılan hikaye ve olaylarla teistlerin ileri sürdüğü mucizevi olayların

[373] Swinburne, *a.g.e.*, s. 110
[374] Swinburne, *a.g.e.*, s. 111
[375] David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev., Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1945, s. 183-184; Swinburne, *The Concept of Miracle*, s. 60
[376] Swinburne, *a.g.e.*, s. 60-61
[377] Hume, *a.g.e.*, s. 179-180

arasındaki farktır. Çünkü teistler, mucizeyi Tanrı'nın varlığı lehine birer kanıt olarak ileri sürerken mucize olarak ileri sürdükleri olayların bilimsel yollarla açıklanamayacak kadar olağanüstü olduklarını da ileri sürmektedir. Dolayısıyla mucizelere eleştiri yöneltilirken bu hususların göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Teistlerin ileri sürdüğü mucizeleri ciddi bir şekilde eleştiren Hume bütün bu eleştirilerinde haklı değildir. Çünkü Hume mucizeleri destekleyen dolaylı kanıtları dikkate almamış ve mucizelerin sadece tanıkları tarafından verilmiş olan direkt kanıtlarından başka kanıtları olmadığını ileri sürerken büyük bir hataya düşmüştür. Mucizeleri destekleyen önemli miktarda dolaylı kanıt da vardır. Jones isimli bir kişi ileri sürülen bir mucizeyi yaşamamış olsa bile, bu mucizenin tanıklığını duymuştur, zaten bu tanıklığa bağımlıdır ve bu mucizenin etkilerini gözlemlemektedir. Örneğin bir iyileştirme mucizesini ele alalım: Uzun yıllardan beri kör olan birisi mucize ile iyileşmiştir ve Jones bu mucizenin tanıklığını başkalarından duymuş hatta kendisi olay yerine gitmiş ve kör adamın iyleşmiş olduğunu tespit etmiştir. Bu olay ile bir hortumun bir kasabayı yok ettiğini duyan bir adamın olayı paraleldir. Bu şahıs, şahsen hortumu görmemiştir ve orada bulunanların tanıklığına bağımlıdır. Ancak bu kişi arabasına atlayıp hortumun geçtiği kasabaya gittiği zaman, yıkılmış evleri, dam üstünde duran araba hurdalarını, kökünden sökülmüş ağaçları görür; tüm bunlar görgü tanıklarının ifadelerini doğrulayan dolaylı kanıtları oluşturur. Bu örnekte olduğu gibi bir mucizenin etkileri, o mucize gerçekleştikten sonra sürebilir ve bu durumun tanıklığı ise bu mucizenin gerçekliğine dair dolaylı kanıtları oluştururlar.[378]

İnanan insanlara göre, eğer Tanrı varsa mucizeler imkânsız değildir, dolayısıyla mucizelerin imkânsız olduğunu gösteren kanıtlara sahip olmadıkça, mucizelerin imkansız olduğunu varsayamayız.[379] Mucizeler ile ilgili tartışmalar (aslında mucizenin imkânına dair tartışma) mucizelerin dini inanç için bir temel olup olamayacağı, başka bir ifadeyle mucizelerin Tanrı'nın varlığına kanıt olup olamayacağı ile ilgili tartışma şeklinde kendini gösterir.[380] Mucize ile ilgili

[378] Nash, *a.g.e.*, s. 233
[379] Richard L. Purtill, "Miracles: What If They Happen?", *Miracles*, ed. by R. Swinburne, Macmillan Publishing Company, New York, 1989, s. 190, 197
[380] Purtill, *a.g.m.*, s. 192

tartışmalar mucizenin kanıt oluş değerinin felsefî kıymetiyle ilgili olduğunu söylemek de mümkündür. Bundan dolayı da mucizelere birçok eleştiri yöneltilmiştir. Mucizelerle ilgili eleştirilerin biri de birbiriyle çelişkili mucizelerin olmasıdır. Bu "birbiriyle çelişik mucizeler problemi" olarak ele alınır.[381] Mucizelerin kanıt oluşu değeriyle ilgili ikinci önemli problem, tabiî nizamın bir istinası şeklinde bize gözüken şeyin henüz anlayamadığımız bazı tabiî devamlılıkların faaliyeti olabileceği tarzındaki itirazdır.[382] Bu itirazın esası, bir gün bilimsel olarak eski dönemlerde mucize olarak görülen şeylerin yapılabileceği yöndedir. Bu yöndeki itiraza verilen cevaplardan biri şöyledir: Bilimin gelecekte keşfedebileceği şeye bağlı olarak yapılan herhangi bir itiraz son derece zayıftır.[383] Mucizeler Tanrı'nın varlığıyla ilgili güçlü bir kanıt olmaktadır.[384] Eğer Tanrı'nın varlığının lehinde yardımcı kanıtlar varsa mucizelerin olduğunun lehinde daha az tarihsel kanıta ihtiyaç duyulacaktır. Bunun aksine eğer Tanrı'nın var olduğunun aleyhinde yardımcı kanıtlar varsa mucizelerin ortaya çıktığının lehinde daha fazla tarihsel kanıt gerekecektir.[385]

Dinler tarihine baktığımızda her dinin kendine has mucizeler ileri sürdüklerini görmek mümkündür. Fakat bu durum birçok düşünür göre, Tanrı'nın varoluşunun bir kanıtı olamaz. Çünkü, her dinde mucizeye ilişkin rivayetlerin çok ve çeşitli olması daha önce işaret ettiğimiz gibi mucizelerin birbirini dışlaması gerekir gibi bir düşünceye yol açmıştır. Oysa, her dinde birçok mucizenin olması ile, ileri sürülen mucizelerin birbiriyle çelişik olması farklı şeylerdir. Her dinde mucize var ve bundan dolayı da mucizeler Tanrı'nın varlığı lehinde kanıt olamaz demekle, ileri sürülen mucizelerin çelişik olmasından hareketle mucizelerin kanıt olmayacağını iddia etmek çok farklıdır. Bu düşünceler arasında hiçbir zorunlu bir ilişki yoktur. Dolayısıyla bu eleştirilerden hareketle mucizelerin Tanrı'nın varlığı

---

[381] Purtill, *a.g.m.*, s. 199; Bu eleştiriye göre, eğer dinlerden her birince gerçekten vuku bulmuş oldukları iddia edilen mucizelerden hareket eden kanıt, güvenilir bir kanıt olsaydı, dinlerden her birinin varolduğunu iddia ettiği farklı Tanrıların varlığını kanıtlamaya yarayacaktır. Oysa bu, inananlarca kabul edilecek bir durum değildir. Bu nedenle, farklı dinler tarafından meydana geldikleri iddia edilen mucizeler, belirli bir Tanrı ya da birtakım Tanrı'ların varlığına ilişkin kanıtlar olarak birbirlerini ortadan kaldırırlar.
[382] Purtill, *a.g.m.*, s. 202
[383] Purtill, *a.g.m.*, s. 202
[384] Purtill, *a.g.m.*, s. 205
[385] R. Swinburne, "Historical Evidence", *Miracles*, ed. by R. Swinburne, Macmillan Publishing Company, New York, 1989, s. 151

lehinde kanıt olamayacağını iddia etmek çok güçlü bir görüş olmadığı gibi, bu düşüncenin kendisi de eleştiriye çok açıktır. Mucizeden hareket eden kanıtın Tanrı'nın varlığı lehinde her ne kadar güçlü bir kanıt olup olmadığı tartışılsa da, başka kanıtlarla birlikte ele alındığında daha sağlam bir şekilde kullanılabilir.

Şüphesiz mucizeler Tanrı'nın varlığına inananlar için daha sağlam kanıttır. Zira, mucizeler gerçekleşmiş olsa bile Tanrı inancına sahip olmayan bir kişi için Tanrı'nın varlığının kanıtı olamaz. Bu da göstermektedir ki, önceden bir Tanrı inancına sahip değilsek ve Tanrı'nın mucizeyi gerçekleştirdiğine inanmıyorsak, söz konusu olağanüstü olayı gerçekleştiren varlığın Tanrı olduğunu iddia edemeyiz. Çünkü vahyin doğrulayıcı unsuru olan mucize, önceden Tanrı veya Tanrı'nın mucizeyi gerçekleştirdiği kabul edilmedikçe bir anlam ifade etmeyecektir. Mucizelerin kanıt olarak kabul edilebilmesi öncelikle bir "Tanrı vardır" önermesine ve buradaki Tanrı'nın, mucizeler gerçekleştirebilen bir Tanrı olduğuna inanmayı gerektirir.

1. 7. Dinî Tecrübe Kanıtı

Dinî inançları gerekçelendirmede dinî tecrübeyi kullanıp kullanamayacağımız önemli konulardan biridir. Bundan dolayı dini tecrübenin Tanrı'nın varlığı lehinde kanıt olup olamayacağı hep tartışılmıştır.[386] Düşünce tarihine baktığımızda dinî tecrübenin kendi dışında hiçbir şeye kanıt olamaycağına ve onun (dinî tecrübenin) kanıtsal hiçbir değerinin olmadığına işaret edilerek birçok filozof tarafından eleştirildiğini görürüz.[387] Dini tecrübenin bilişsel olup olmadığı ve Tanrı'nın varlığına kanıt sağlayıp sağlamadığı konusundaki çağdaş felsefî tartışmalarda en çok ilgi çeken düşünürlerden biri de Swinburne'dür. Ona göre, her şeye gücü yeten ve mükemmelce iyi olan Tanrı yaratıkları ve özellikle onu bilme yeteneğine sahip insanlarla iletişime geçmeye çalışacaktır.[388] Bundan dolayı Tanrı vahiy gönderir ve her birimizi bireysel olarak da sevecektir ve bu nedenle sadece kendisini belirli bireylere göstermek ve onlara bireysel şeyler söylemek maksadıyla müdahele etmek için nedenleri vardır.[389] Dolayısıyla inananlar tarafından insanların sahip olduğu dinî tecrübeler Tanrı'nın varlığının kanıtı olarak görülmektedir.[390]

Şüphesiz dini tecrübe kanıtı gerek şekilsel açıdan gerek muhteva bakımından diğer kanıtlardan farklıdır. Zira dini tecrübe kanıtı ne kozmolojik kanıt gibi evrenden ne de teleolojik kanıt gibi evrendeki düzenden hareket etmektedir. Dini tecrübe kanıtı diğer kanıtlardan farklı olarak özellikle inançlı insanların sahip oldukları tecrübelerden hareketle ortaya konulduğu için Tanrı'nın varlığı lehinde kanıt olup olamayacağı çok tartışılmıştır. Dini tecrübeyle ilgili en temel tartışma onun epistemik statüsüyle ilgilidir. Bunun nedeni de dini tecrübenin kendine mahsus bir mahiyete sahip olması ve çoğu kez oldukça farklı biçimlerde tezhür etmesidir. Görüldüğü gibi dini tecrübeye yöneltilen eleştiriler, hem onun imkanıyla

---

[386] Swinburne, *The Existence of God*, s. 253
[387] Swinburne, *a.g.e.*, s. 254
[388] Swinburne, *Tanrı Var Mı*?, s. 116-117
[389] Swinburne, *a.g.e.*, s. 117; Swinburne, *The Existence of God*, s. 244
[390] Swinburne, "dinî tecrübe" deyiminin çok çeşitli tecrübeleri anlatmak için kullanıldığını belirtir ve dini tecrübeyi, "kişiye epistemik olarak bir Tanrı'nın ya da başka bir doğaüstü şeyin tecrübesi gibi görünen" tecrübe olarak tanımlar ve bu tecrübeyi beş türe ayırır. Geniş bilgi için bkz. Swinburne, *The Existence of God*, s. 249- 253: Ayrıca bkz. Reçber, *a.g.e.*, s. 90-94

ve hem böyle kişisel bir tecrübenin Tanrı'nın varlığı hakkında genel geçer bir kanıt olup olamayacağıyla ilgilidir.

Dini tecrübe kanıtıyla ilgili önemli düşüncelerden biri de bu kanıtın klasik kanıtların ciddi eleştirilere maruz kaldıktan sonra inanan insanlar tarafından daha çok savunulmaya başladığı yönündedir.[391] Dinî tecrübe kanıtı Hume ve Kant'ın eleştirilerinden sonra ciddi endişelere sebep olmuş; bu durum bazı teist düşünürlerce yıkıcı bulunarak Tanrı'nın varlığına dair başka kanıtlar aranmaya başlandığı ve dini tecrübenin Tanrı kanıtlamasında daha güvenli bir yol olarak gördükleri ileri sürülür.

Dini tecrübenin filozoflar tarafından ciddi şekilde eleştirildiğinden, zamanla herhangi bir tecrübenin filozoflar tarafından Tanrı'nın varlığı lehinde kanıt olarak kullanılmamasına yol açmıştır.[392] Oysa Swinburne, dini tecrübenin Tanrı'nın varlığı lehinde kanıt olabileceğini ileri sürer. Ona göre, eğer bir insana (epistemik olarak) orada bir masa varmış gibi görünüyorsa, muhtemelen orada bir masa vardır. Orada bir masanın varmış gibi görünmesi, orada bir masanın var olduğuna inanmak için iyi bir nedendir. Çünkü bir kişinin, algılar gibi gördüğü şey, muhtemelen öyledir. Bu ise (özel nedenlerin yokluğunda) algılar gibi gördüğümüz bir şeye inanmak için temel rasyonel bir ilkedir. Şeylerin nasıl göründüğü, onların nasıl olduğu hakkındaki inançlarımız için iyi bir nedendir.[393] Dini tecrübelerin, Tanrı'nın varlığı için kanıt sayılabileceği görüşünde olan Swinburne, bu fikrini desteklemek için "safdillik ilkesi" ve "tanıklık ilkesi" gibi temel ilkeleri öne sürer. Buna göre, yanılmış olduğumuza dair bir kanıta sahip oluncaya kadar, şeylerin bize göründükleri gibi olduğuna inanmamız, temel bir bilgi ve rasyonellik ilkesidir.[394]

Rasyonellik konusunda Swinburne'e benzer düşünceyi paylaşan çağdaş düşünürlerden biri olan J. Hick, dini tecrübe kanıtına dayanarak Tanrı'nın varlığına inanan insanın rasyonel tutum içinde olduğunu söyler. Çünkü, solipsizme karşın nasıl duyu tecrübelerimizden bağımsız bir dış dünyanın varlığına inanmak daha

---

[391] Mackie, *a.g.e.*, s. 177
[392] Swinburne, *a.g.e.*, s. 254
[393] Swinburne, *a.g.e.*, s. 254; Swinburne, *Tanrı Var Mı?*, s. 118; Ayrıca bkz. Swinburne, "The Value and Christian Roots of Analytical Philosophy of Religion", s. 37; R. Douglas Geivett, "The Evidential Value of Religious Experience", *The Rationality of Theism*, ed. by Paul Copan and Paul K. Moser, Routledge, London and New York, 2004, s. 181
[394] Swinburne, *Tanrı Var Mı?*, s. 118; Geivett, *a.g.m.*, s. 181-182

rasyonelse, bir yanılsama olması[395] ihtimaline karşın dini tecrübelerden bağımsız bir Tanrı'nın var olduğuna inanmak da aynı şekilde rasyoneldir.[396] Başka türlü olduğunu gösteren olumlu bir neden olmadığı sürece bilişsel iddiaları gerçek kabul etmek, temel rasyonellik ölçütüdür. Olağan duyu algımızın bile gerçekliğine inanmamızın tek teminatı budur. Çünkü, dış dünyanın varlığını kanıtlayamayız, ama bu temel rasyonellik ölçütüne dayanarak onun varlığına inanırız. Swinburne, dini tecrübe kanıtını bu rasyonellik ölçütünden hareketle temellendirmeye çalışır.[397] Görüldüğü gibi dini tecrübeyi savunanlar maddi varlıkların duyusal olarak tecrübe edilmesini bu varlıkların bilinmesi için yeterli görüyorsa, aynı şekilde, Tanrı'ya ilişkin doğrudan tecrübeyi de O'nun varlığına dair bir bilginin kaynağı olarak görme eğilimindeler[398] ve bu eğilimin de aynı şekilde rasyonel olduğunu savunmaktadırlar.

Swinburne'ün kullandığı duyu tecrübesiyle dini tecrübe analojisinin dayandığı temel dayanaklardan birisi, Tanrı'nın doğrudan idrak edilmesidir. Başka bir ifadeyle, nasıl duyu tecrübelerimizden hareketle bir dış dünyanın varlığına inanıyorsak, dini tecrübelerimizden hareketle de bir Tanrı'nın varlığına inanabiliriz. Dolayısıyla, nasıl duyu tecrübelerimize dayanarak fiziksel dünya hakkında inançlar oluşturmak rasyonel ise, dini tecrübeye dayanarak Tanrı hakkında inançlar oluşturmak da aynı şekilde rasyoneldir. Swinburne de, Alston gibi[399], hiçbir tecrübe algılanan şeyin varlığını gerektirmese de, tecrübelerin, algılanan şeyin *prima facie*[400] kanıtı olarak görülmesi gerektiğini vurgular. Swinburne'ün, Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürdüğü dini tecrübe kanıtı "safdillik

---

[395] Russel ve Freud dini tecrübeyi bir yanılsama olarak görerek dini tecrübeyi eleştirirler. Bu eleştirilerin çok sağlam olmadığı konusunda genil bilgi için bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 74–75

[396] J. Hick, "Religious Faith as Experience - As", *Philosophy of Religion: Contemporary Perspectives*, ed. by Norbert O. Schleder, Macmillan, New York, 1974, s. 278–290; J. Hick, *Faith and Knowledge*, s. 97

[397] Swinburne, *a.g.e.*, s. 118

[398] Reçber, *a.g.e.*, s. 89

[399] Alston'un dini tecrübe kanıtıyla ilgili görüşleri için bkz. W. P. Alston, "Religious Experience and Religious Belief", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. by R. Douglas Geivett and Brenden Sweetman, Oxford University Press, New York, 1992, s. 295- 303; Ayrıca bkz. W. P. Alston, "Perceiving God", *Journal of Philosophy*, 83, 1986, s. 655–665

[400] Yanlış olduğu ortaya konuluncaya kadar kabul edilmesi doğrudur. Başka bie ifadeyle, karşıtı kanıtlanıncaya kadar doğru veya suçlu olduğu kanıtlanmadıkça masumdur.Geniş bilgi için bkz. William J. Wainwright, "Mysticism and Sense Perception", *Contemporary Philosophy of Religion*, ed. by Steven M. Cahn and David Shatz, Oxford University Press, New York, 1982, s. 134 vd.; Caroline Frank Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, Clarendon Press, Oxford, 1989, s. 77

ilkesi", "tanıklık ilkesi" ve "teizm lehine birikimsel görüş" şeklinde üç temel dayanak üzerine dayanılarak[401] savunulmaktadır. Swinburne'ün dile getirdiği temel rasyonellik ilkesi olan safdillik ilkesine göre, (öyle olmadığını gösterecek olumlu nedenler olmaması durumunda) bir kişiye (epistemik olarak) x mevcutmuş gibi görünüyorsa, muhtemelen x mevcuttur. Çünkü bir kişinin, algılar gibi gördüğü şey, muhtemelen öyledir.[402] Başka bir deyişle, her tecrübenin nesnesinin varlığından kuşku duymak doğru değildir. Bizi başka şekilde olduğuna inanmaya götürecek olumlu nedenler olmadığı sürece, bir tecrübenin gerçekliğine inanmak rasyoneldir. Tüm tecrübeler için geçerli bir rasyonellik ilkesi olan "safdillik ilkesi" gereğince dini tecrübeler - bunların bir yanılsama olduğunu düşünmemiz için elimizde güçlü nedenler olmadığı sürece - gerçektirler ve Tanrı'nın varlığı için kanıttırlar. Bundan dolayı dini tecrübe, başarılı meydan okumaların (güçlü karşı itirazların) olmaması durumunda, dini inançlar için iyi bir kanıt oluşturur.

Swinburne'ün sunduğu diğer temel rasyonellik ilkesi olan "tanıklık ilkesi" inançlarımıza temel sağlayan önemli ilkelerden biridir. Bu ilke hayatımızda en geniş kullanıma sahiptir. Genel olarak anlatılan şeylerin doğru olmadığını gösteren nedenler olmadığı sürece insanların anlattıkları büyük ihtimalle öyledir. Dolayısıyıla, herhangi bir dini tecrübesi olmayan için, dini tecrübe sahiplerinin anlattıklarının bir kanıt olmasını sağlayan ilkedir.[403] Çünkü, insanlık tarihine baktığımızda, coğrafya, tarih, bilim vb. konulardaki inançlar gibi, dünya hakkındaki inançlarımızın çoğunun, başkalarının algıladıklarını söyledikleri şeye dayandığını görürüz. Dolayısıyla, (öyle olmadığına dair olumlu nedenler olmaması durumunda) başkalarının tecrübeleri (muhtemelen) onların anlattıkları gibidir.[404] Bir kişinin, genelde yalan söylediğini, hafızasının zayıf olduğunu, olayları

---

[401] Charles Taliaferro "birikimsel kanıt" konusunda şöyle demektedir: "Bir resimin çeşitli bölümleri, tek başına alındığında estetik açıdan yavan ve donuk görünebilir, ama bu bölümler bir araya getirildiğinde, kendi ilgi çekici içeriğiyle tamamen dinamik bir resim halini alıverir. Benzer şekilde, bir dünya görüşünün tutarlılığını ve onun lehinde nedenleri ele alırken, onun tüm yapısını ve ilgili tüm kanıtları hesaba katmak önemlidir". Geniş bilgi için bkz. Charles Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, Blackwell Publishers, Oxford, 1998, s. 287; Basil Mitchell, *The Justification of Religious Belief*, Macmillian, London, 1973, s. 112 vd.
[402] Swinburne, *The Existence of God*, s. 254; Ayrıca bkz. William J. Wainwright, *Philosophy of Religion*, Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1988, s. 119; Swinburne, *Tanrı Var Mı?*, s. 118-120; David K. Clark, "Faith and Foundationalism", *The Rationality of Theism*, ed. by Paul Copan and Paul K. Moser, Routledge, London and New York, 2004, s. 46
[403] Swinburne, *The Existence of God*, s. 271
[404] Swinburne, *a.g.e.*, s. 271- 272

abarttığını, zihinsel bir rahatsızlığının olduğunu düşünmemize neden olacak yeterli kanıtlar olmadığı sürece, o kişinin anlattıklarının doğruluğuna inanmak rasyonelliğin bir gereğidir.[405] Böylece kuşku duymamızı gerektirecek nedenlerimiz olmadıkça, dini tecrübe sahiplerinin tecrübeleri Tanrı'nın varlığına inanmamız için güçlü bir kanıt olur. Swinburne'ün ileri sürdüğü dini tecrübe kanıtının üçüncü temel direği olan "teizm lehine birikimsel görüş", dini tecrübenin, teizm lehine ortaya konan diğer kanıtlarla veya açıklamalarla desteklenmesi ve birleştirilmesi durumunda, Tanrı'nın varlığı için güçlü bir kanıt oluşturacağını dile getirir. Swinburne, tanıklar tarafından ortaya konan kanıtların birbiriyle uyuşmadığı durumda en uygun olanın seçilmesine özen göstermemiz gerektiğini vurgular. Örneğin, bir konu hakkında bir tanık farklı şeyi, başka beş tanık da tamamen başka şeyi söylerse (bu konu hakkında başka kanıtlar yoksa ve onların güvenilmezliğine dair herhangi bir düşünce olmadığı durumda) o konu hakkındaki beş tanığın tanıklığı esas alınmalıdır. Çünkü bir konuyu değerlendirirken doğru sonuçlar elde etmek için dikkat etmemiz gereken birçok yardımcı ilke vardır.[406]

Swinburne'e göre, eğer dini tecrübeden bağımsız yollarla Tanrı'nın varlığının muhtemel olduğu gösterilebilirse, dini tecrübe daha güçlü kanıtsallık değeri kazanır. Birikimsel bir teistik görüşten hareket edildiğinde, gerçeklik değeri zayıf olan bir dini tecrübe bile, belli düzeyde bir gerçeklik ve bilişsellik kazanabilir. Öyleyse, Tanrı varsa ve bir bütün olarak teistik dünya görüşü rasyonel ise, dini tecrübeye dayalı inançlar da rasyonel bir geçerlik kazanacaktır. Çünkü yorumsuz hiçbir tecrübe yoktur ve tecrübelerin bilişsel bir değer kazanmasını sağlayan şey, tecrübenin de zeminini oluşturan bir bütün olarak yorumlayıcı sistemdir. Eğer yorumlayıcı sistemin doğruluğu gösterilebilir ve tecrübenin, söz konusu sistemle sistematik bir ilişkisi kurulabilirse, dini tecrübe, dini inançlar için rasyonel destek sağlar. Yorumlayıcı bir sistem olarak sonsuz niteliklere sahip bir zâtî Tanrı'yı sisteminin merkezine yerleştiren teizm, açıklanmayı bekleyen evrenin, rakip dünya görüşlerine göre daha basit açıklamasını sunmaktadır. Dolayısıyla, teistik bir çerçeve içerisinde düşünüldüğünde, dini tecrübeler, inançlar için rasyonel kanıt sağlarlar. Sonuç olarak, başka kanıtlarla teizmin olasılığı çok

[405] Swinburne, *a.g.e.*, s. 272
[406] Swinburne, "Historical Evidence", s. 137

düşük olmadığı sürece, birçok kişinin Tanrı'yı tecrübe ettikleri konusundaki tanıklıkları, bu tecrübelerden birçoğunu muhtemelen gerçek birer tecrübe kılmak için yeterlidir.[407] Eğer bir Tanrı varsa, her yerde hazır ve nazırdır, tüm nedensel süreçler sadece Tanrı bu süreçlerin devamlılığını sağladığı için işler. Bu yüzden, tecrübeyi meydana getiren nedensel süreçler, nedenleri arasında Tanrı'yı barındıracaktır; Tanrı'nın tecrübe edilmesi, bulunduğu bir yerde mevcut olan Tanrı'nın tecrübesi olacaktır. Eğer bir Tanrı varsa, Tanrı tecrübesi gibi görünen bir tecrübe hakiki – Tanrı tecrübesi- olacaktır. Tanrı, ya doğa kanunlarının işleyişine müdahale ederek (doğa kanunlarının normalde meydana getirdiğinden başka bir olay meydana getirerek) ya da doğa kanunlarının normal işleyişini devam ettirerek bu tecrübeyi meydana getirebilir.[408] Başka bir ifadeyle, Tanrı bu düzenin koyucusu ve devam ettiricisi olduğundan istediği zaman doğa kanunlarının işleyişine müdahale ederek dini tecrübelerin gerçekleşmesini sağlayabilir. Teistlerin buna inanmasında da şaşılacak hiçbir durum yoktur.

Swinburne'ün ortaya koyduğu dini tecrübe kanıtına Richard Gale ve Michael Martin (1932-) gibi bazı düşünürler tarafından ciddi eleştiriler yapılmıştır. R. Gale, "*Swinburne's Argument From Religious Experience*" adlı makalesinde Swinburne'ün dini tecrübe kanıtını ortaya koyarken dayandığı "safdillik ilkesi" üzerinde durmakta ve onun algı kavramının kapsamını genişleterek dini tecrübeyi algısal tecrübe sınıfına koymasını eleştirmektedir.[409] Çünkü, dini tecrübe algısal tecrübenin sahip olduğu iki - metafiziksel ve epistemolojik - koşulu karşılamamaktadır. Dolayısıyla, ona göre, bütün bunlar dini tecrübenin kanıtsal gücünü büyük oranda düşürmektedir.[410] Başka bir deyişle, R. Gale göre, dini tecrübe algısal tecrübenin sahip olduğu metafiziksel ve epistemolojik koşulları karşılamadığı için algı tecrübesinin sahip olduğu kanıtsal güce sahip olamaz.

Swinburne'ün ileri sürdüğü dini tecrübe kanıtı (başarılı meydan okumalar veya başka türlü düşünmemizi sağlayacak olumlu nedenler olmaması durumunda) bir kişinin Tanrı'yı tecrübe etmesi ya da Tanrı'nın bir kişiye görünmesi, Tanrı'nın

---

[407] Swinburne, *a.g.e.*, s. 287-291
[408] Swinburne, *a.g.e.*, s. 270
[409] Dinî tecrübe ile algı tecrübesi arasındaki yakın ilişkiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Swinburne, *a.g.e.*, s. 247-249; Reçber, *a.g.e.*, s. 89-138; Peterson, *a.g.e.*, s. 23-27
[410] Geniş bilgi için bkz. Richard Gale, "Swinburne's Argument From Religious Experience", *Reason and the Christian Belief*, ed. by Alan Padgett, Oxford University Press, Oxford, 1994, s. 39-63

gerçekte tecrübede göründüğü biçimiyle varlığına kanıt teşkil eder. Çünkü başka türlü düşünmemiz için bir neden olmadıkça, bir şey kendisini bir kişiye nasıl gösteriyor veya sunuyorsa muhtemelen öyledir. Ne var ki, Tanrı'yı algılamanın imkânını savunan ve dini tecrübenin dini inançlar için kanıt oluşturabileceğini öne süren Swinburne'ün görüşlerinin bazı açılardan ciddi eleştirilere açık olduğu iddia edilir. Swinburne'ün ortaya koyduğu dini tecrübe kanıtına yöneltilen eleştirlerden biri M. Martin tarafından yöneltilir. Eleştirilerden biri dini tecrübenin üç ana direğinden biri olan "safdillik ilkesine" yöneliktir. Çünkü "safdillik ilkesi" hayaletlerin, perilerin vb. gerçekliğine inanmaya kapı aralayacak şekilde "safdilliğe" meydan vermektedir. Oysa eleştirenlere göre, herhangi bir tecrübenin gerçekliği karşısındaki asıl tavır safdillik değil, belli gerçeklik koşullarını karşılamadığı sürece kuşkulu ve ihtiyatlı olmaktır. Her şeyden önce bu ilke (safdillik ilkesi), ancak, var olduğu takdirde, algılanan şeyin hangi koşullar altında göründüğünü bildiğimiz durumlarda uygulanabilirdir. Diğer yandan bu ilke, sadece "olumlu görünmeleri" kanıt olarak görmektedir. Hâlbuki günlük hayatta bir şeyin görünürde yok olduğunun veya bir şeyin olmamasının tecrübe edilmesi, o şeyin gerçekte orada olmadığını düşünmemiz için iyi bir nedendir. O zaman, Tanrı'nın yokluğunu tecrübe eden kişilerin tecrübelerinin de Tanrı'nın yokluğuna *prima facie* kanıt oluşturması gerekirdi.[411] Martin, birçok insanın dini tecrübe yaşamak istediğini fakat başarısız olduğunu söyler. Böylece Martin kendi düşüncelerini temellendirmek için "Eğer bir kimseye bir şey yokmuş gibi görünüyorsa, muhtemelen o şey yoktur" şeklindeki olumsuz bir safdillik ilkesi ileri sürer. Zira ona göre, Tanrı'nın yokluğuna dair algısal tecrübe, Tanrı'nın varlığına dair algısal tecrübe kadar etkilidir.[412] Diğer başka bir eleştiri de farklı dini geleneklerde birbirinden farklı dini tecrübelerin ve birbiriyle çatışan mistik iddiaların olmasından hareketle yapılan eleştirilerdir.[413] Bu eleştiriler dini tecrübenin kanıtsal gücünü büyük oranda düşürdüğü[414] yönündeki eleştirilerdir.

---

[411] Michael Martin, "The Principle of Credulity and Religious Experience" *Religious Studies*, 22, 1986, s. 79-93; Gale, *a.g.m.*, s. 39-63
[412] Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia: Temple University Press, 1990, s. 166
[413] Swinburne, *a.g.e.*, s. 265
[414] Gale, *a.g.m.*, s. 45-63; Aydın, *a.g.e.*, s. 73-74

Ayrıca, dini tecrübenin hem patolojik yollarla hem başka doğal yollarla açıklamaya çalışıldığını görmek mümkündür. Bu görüşlerden biri de dini tecrübenin, genellikle dindar bir çevrede ve etkili bir duygusal baskı altında yetişmiş az sayıdaki insanda ortaya çıktığı yönündeki eleştirilerdir. Bununla beraber dini tecrübelerin çok çeşitli olduğundan[415]; dini tecrübenin kavradığı gerçekliğin teistik anlamda bir Tanrı olamayacağı yönündeki eleştiri ki, bu dini tecrübenin ortaya koyduğu Tanrı kavramının, dinlerin kabullenmesi mümkün olmayan bir varlık olduğudur. Dini tecrübede aracısız kavramak söz konusu olduğundan bu tür tecrübelerin bizzat kendileri kanıtlanamadığı gibi, belli kriterler olmadığından da bu tür tecrübeleri doğrulamak mümkün değildir. Aynı şekilde bu tür tecrübelerin ne kadar doğru aktarıldığı da tartışmalıdır.

Swinburne'ün Tanrı'nın varlığı için kanıt olabileceğini düşündüğü dini tecrübe kanıtına dış nesnelerin duyumlanması ile insanın Tanrı'nın farkında olma tecrübesi arasında kurulacak benzerliğin doğru olmadığından hareketle bu kanıtlamanın temelsiz olduğu yönünde eleştiriler yöneltilmiştir. Çünkü dini tecrübe kanıtını eleştirenlere göre, fiziksel duyumlamaların başka insanların duyumlamalarıyla karşılaştırılıp doğrulukları test edilebilir olduğu halde, dini duyumlamalarda böyle bir imkânımız yoktur.[416] Swinburne'e göre böyle bir eleştiri doğru değildir. Çünkü dini tecrübeler, aşkın bir gücün varlığı anlamında, birçok din mensubunun tecrübesiyle örtüşmektedir. Bu tecrübeye sahip olmayan kimselerin var oluşu da, tecrübemizin yanlışlığını değil, o kimselerin bu tecrübelere karşı duyarsız olduğunu gösterir.[417] Genellikle tecrübelerimizin gerçeğe uygun olduğunu düşündüğümüzden (tecrübelerin gerçeğe uygun karakterde olması) Swinburne'ün "safdillik ilkesi" olarak dile getirdiği ilke gündelik hayatımızda kullandığımız bir ilkedir. Yani, "birinin anlıyor göründüğü şey, muhtemelen öyledir. Nesnelerin nasıl göründüğü, nesnelerin nasıl olduğu konusundaki inanç için iyi bir temeldir". Bununla birlikte bu ilke fark gözetmeksizin "görünen" herhangi bir şeye ve her şeye uygulanamaz. Nesnelerin "gibi görünmeleri", onların gerçekte öyle olduklarına inanmak için yeterli gerekçe değildir. Ancak çok güçlü bir şekilde karşı koyan iddialar yok ise, o zaman bir

[415] Swinburne, *a.g.e.*, s. 265
[416]Bu konuyla ilgili geniş eleştiri için bkz. Gale, *a.g.m.*, s. 39-63
[417] Swinburne, "Arguments for the Existence of God", s. 32; Swinburne, *Tanrı Var Mı?*, s. 119

dereceye kadar iyi bir gerekçe olabilir. Önemli olan karşı iddiaların görmezlikten gelinmesi değil, hesaba katılmasıdır. Eğer güçlü karşı iddialar yoksa ve ileri sürülen itirazlar göz önüne alınırsa, “gibi görmek /gibi algılamak” rasyonel olarak inanmak için bir gerekçe olabilir. Çünkü, kuşku duymak için yeterli gerekçeler yok ise, açıkça bizi etkileyen harici dünyaya ilişkin tecrübelerimize güvenmemizin rasyonel olması şeklindeki genel ilke vardır ve biz bu ilkeyi normal hayatta kabul ederek kullanırız. Teist, herhangi bir diyalektik süreçle Tanrı’nın var olduğunu kanıtlayamamasına rağmen, kendi beşeri tecrübesi aracılığıyla (Tanrı’nın huzurunda olduğunu) varsayar ve hayatını ona göre yaşar. Teist, Tanrı’nın varlığına inanmış olduğundan dolayı Tanrı’nın huzurunda var olmanın güçlü ve sürekli duygusuna sahiptir. Böyle bir tecrübe yaşayan insanın Tanrı’nın var ve gerçek olduğuna inanmaya yetkisi var olmalıdır.

Dini tecrübeye karşı çıkanlar, dini tecrübenin bütün alanını aldatıcı bulup reddederler. Genel olarak, kendi tecrübemizin genel topluluk tarafından desteklenmesi şartıyla, eğer inanç bizim başka inançlarımızla uyumlu ise, başka birinin tecrübesi temelinde bir inancı kabul etmek bizim için rasyonel olabilir. Birinin tecrübesine güvenmemek için, herhangi bir yeterli neden olmaması durumunda, dini tecrübeden hareketle Tanrı’nın gerçekliğine inanmak rasyoneldir. Dini tecrübeyi eleştirenler dini tecrübe yaşayan insanların dürüst ve iyi insanlar olmasını dini tecrübenin sağlam bir kanıt olabilmesi için yeterli görmezler. Çünkü tecrübe yaşayan insanların yanılmadığından ve bizleri de yanıltmadıklarından hiçibir zaman emin olamayız. Dini tecrübeye itibar etmeyen düşünürlere göre, Tanrı’nın varlığı dini tecrübeden bağımsız bir şekilde kanıtlanmadıkça ve aynı zamanda rasyonel olarak anlaşılabilir bir bilgi sunmadıkça, dini tecrübenin herhangi bir bilişsel geçerliliği olmayacaktır.

Eğer dini tecrübeye yöneltilen çeşitli eleştiriler bir araya getirilir ve bundan teistik tecrübelere karşı güçlü bir “birikimsel görüş” ortaya konursa bu, dini tecrübenin ilahi bir varlığın kanıtı olduğu tezini oldukça zayıflatacaktır. Fakat Swinburne, dinî tecrübe kanıtına yöneltilen eleştirilerin güçlü olmadığını iddia eder. Swinburne’e göre, dini tecrübe iddialarını boşa çıkarmanın tek yolu, Tanrı’nın olmadığına dair güçlü kanıt göstermek olacaktır. Bu güçlü üstünlüğün yokluğunda dini tecrübe, bir Tanrı’nın var olduğuna ilişkin önemli kanıt olarak

işlev görecektir. Çünkü Swinburne'e göre, bütün tecrübeler konusunda olduğu gibi dini tecrübe konusunda da kanıtlama zorunluluğu şüphecinin görevidir. Eğer dini tecrübeye neden olan Tanrı'nın var olmadığını güçlü bir şekilde ortaya koymadığı sürece, dini tecrübe Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olmaya devam edecektir.[418] Dini tecrübeyle ilgili patolojik açıklamalar ve dini tecrübenin doğrulanamazlığıyla ilgili eleştiriler kanıtın önündeki ciddi engeller olmasına rağmen bunlar kanıtın başarısını zedeleyememektedir. Zira dini tecrübeyle ilgili teistlerin ileri sürdükleri görüşler yukarıda değindiğimiz eleştirilerin çok sağlam eleştiriler olmadığını ortaya koyar. Şüphesiz Swinburne'ün dini tecrübe kanıtına yöneltilen eleştirilere cevap verilirken Tanrı'nın herkes tarafından tecrübe edilememesinden dolayı dini tecrübe kanıtının eleştirilmesinin ne kadar doğru olup olmadığı; dini tecrübe gerçekliği eğer bu gerçekliğe tanıklık eden bir deruni yaşantıya bağlıysa, bu çok az rastlanan tecrübeyi yaşamamış çok sayıdaki insanın durumunun nasıl olduğu; bir kişinin yoğun bir duyguyla bir takım dini gerçeklerin doğruluğu konusunda sarsılmaz inanç edinmişse, bunun başkaları için ne ifade edip etmediği gibi soruları içine alacak şekilde geniş bir yelpazeden cevaplandırıldığını görmekteyiz.

[418] Swinburne, *a.g.e.*, s. 122

II. TANRI'NIN VARLIĞI ALEYHİNDEKİ KANIT OLARAK: KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Tanrı'nın varlığı konusunda karşı-kanıt olarak ileri sürülen kanıtlardan biri kötülük problemidir. Kötülük problemi teist ve ateistlerin üzerinde durdukları en önemli konulardan ve teizm için en zor problemlerden biridir.[419] Evrende bunca ahlaki ve doğal kötülük varken teistlerin iddia ettikleri her şeye gücü yeten Tanrı'nın[420] varlığına inanmanın rasyonel bir tutum olup olmadığıyla ilgili tartışmanın kökleri çok eskilere dayanır.[421] Tüm varlığı Tanrı'ya dayandırarak açıklamaya çalışan teistler, ateistlerin karşı-kanıt olatak ortaya koydukları kötülük için dinsel ve ahlaki gerekçeler bulmaya çaba harcamışlardır. Dünyada gördüğümüz kötülüklere istersek ahlaki kötülük, isterse doğal kötülük diyelim, (mutlak iyi bir Tanrı'nın varlığına inanılacaksa) bunların kesinlikle açıklanması gerekir. Zira ateistlerce kötülüğün bu dünyadaki mevcudiyeti Tanrı'nın mutlak iyi olduğu düşüncesine karşı koyacak güçtedir, hatta Tanrı'nın var olmadığının bile kanıtıdır.[422]

Ateistlerin kötülük olgusunu Tanrı'nın varlığı aleyhinde kanıt olarak görmelerinin temelinde teizmin Tanrı anlayışı yatmaktadır. Çünkü, teistlere göre Tanrı, her şeye kadir, her şeyi bilen ve mükemmelce iyi olandır.[423] Ateistlere göre, mükemmelce iyi ve her şeye gücü yeten Tanrı'nın dünyada gördüğümüz ve

---

[419] R. Swinburne, "Natural Evil", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. by Michael L. Peterson, University of Notre Dame, Indiana, 2003, s. 303

[420] Kötülük problemiyle ilgili güçlüklerin Tanrı tanımlamalarına bağlı olarak değişiklik gösterdiğiyle ilgili görüşler için bkz. Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis yay., Ankara, 2003, s. 26-27

[421] Kötülük sorunu Platon, Epicuros (M. Ö. 341–270), Augistinus (M. S. 354–430) vb. ilkçağ filozoflarınca çok ciddi biçimde tartışılmıştır. Kötülüğün kaynağıyla ilgili bilgi için bkz. A. Kadir Çüçen, "Kötülüğün Kaynağı Nedir?", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 25, Ankara,1997, s. 13-22; Veli Urhan, "Leibniz ve Kötülüğün Kaynağı", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 36, 2002, s. 63-67. Tanrı inancıyla kötülüğün varlığını bir şekilde uyuşturmadıkça kimsenin entelektüel olarak Tanrı'ya inanmaya hakkı olmadığına dair görüşler için bkz. Peterson, *a.g.e.*, s. 176

[422] "Her şeyi bilen bir Tanrı, dünyada kötülüğün var olduğunu da bilir; gücü her şeye yeten bir Tanrı kötülüğün vuku bulmasını hiç kuşku yok ki önleyebilir; mutlak iyi bir Tanrı ise kötülüğün var olmasını istemez. Fakat evrende kötülük vardır, o zaman da Tanrı yoktur" şeklinde bir akıl yürütmeyle Tanrı'nın var olmadığını kanıtlamaya çalışırlar. Bkz. Swinburne, *The Existence of God*, s. 201; R. Swinburne, *Providence and The Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford, 1998, s. 7

[423] Swinburne, *a.g.e.*, s. 3; R. Swinburne, "The Problem of Evil", *Contemporary Philosophy of Religion*, ed. by Steven M. Cahn and David Shatz, Oxford University Press, New York, 1982, s. 3; Swinburne, "Natural Evil", s. 303; Peterson, *a.g.e.*, s. 176, 205; R. Swinburne, "Evil Does Not Show That There is No God", *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*, ed. by Brian Davies, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 599; Wainwright, *a.g.e.*, s. 66-67

karşılaştığımız kötülüklere, acı, ıstırap ve zulüm gibi durumların gerçekleşmesine müsaade etmemesi gerekir. Zira her şeye gücünün yetmesi, Tanrı'nın istediğinde dünyadaki kötülüklerin vuku bulmasını engelleyebilmesi demektir. Dolayısıyla, Tanrı eğer varsa, mutlak iyiliğinden hareketle söz konusu kötülükleri önlemesi gerekir. Bu yüzden, çoğu insan için, kötülüklerin varlığı Tanrı'nın varlığı aleyhinde kanıt olmaktadır.[424] Görüldüğü gibi kötülük problemi Tanrı'nın sıfatları ekseninde ortaya konmaktadır.[425] Dolayısıyla kötülükten yola çıkan kanıt, dünyadaki acı ve ızdırabın varlığının, mutlak merhamet sahibi ve her şeyi bilen bir varlığın olmadığını iddia eder.

Bugüne kadar kötülük problemiyle ilgili çeşitli görüşler ortaya konmuş ve çözüm arayışları geliştirilmeye çalışılmıştır. İnanç konusunda kanıtların önemli olduğunu düşünen Swinburne, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışırken, ateistler tarafından karş-kanıt olarak ileri sürülen iddiaları detaylı bir şekilde açıklamaya çalışır. Swinburne, kötülük problemi karşısında herhangi bir teodiseye ihtiyaç duymayan teistler olabilse de, teistlerin çoğu gibi kendisinin de Tanrı'nın kötülüklere izin verişinin nedenlerini açıklayacak teodisenin gerekliliğini savunur. Bundan dolayı Swinburne, bir yandan o güne kadar ortaya konan Hıristiyan düşüncesi geleneği içinde gelişen teodiseleri gözden geçirerek irdelemeye çalışır.[426] İleri sürülen teodiselerin birçoğunu tatmin edici bulmayan Swinburne, yeni teodiseler geliştirir. Yeni teodiseler geliştirirken, ateistler tarafından karşı-kanıt olarak ortaya konan kanıtı muhteva açısından eleştirir. Kötülük kanıtının doğru olabilmesi için kanıtı oluşturan öncüllerin hepsinin doğru olması gerektiğini vurgulayan Swinburne, kanıtı oluşturan "her zaman her türden kötülüğü önlemeye çalışması gerekir" şeklindeki ikinci öncülün doğru olmadığını belirtir. Çünkü ona göre, kötü durumlar meydana getirmek veya gelmesine izin vermek her zaman kötü bir fiil değildir. Ayrıca bazı iyi durumları meydana getirmek, önce bazı kötü durumların meydana gelmesine bağlı olabilir.[427] Swinburne, ateistler tarafından

---

[424] Swinburne, *The Existence of God*, s. 201; Swinburne, "The Problem of Evil", s. 3; Swinburne, "Natural Evil", s. 303

[425] Swinburne, "The Problem of Evil", s. 3

[426] Swinburne, dünyada gördüğümüz kötülüklerin insanların günahlarından dolayı Tanrı'nın verdiği ceza olduğu; insanların dışındaki düşümüş melekler türünden varlıklarca meydana getirildiği; kötülüğün gerçek olmayıp, sadece iyiliğin yokluğundan ibaret olduğu yönündeki teodise anlayışlarını tatmin edici bulmaz. Bkz. Swinburne, *The Existence of God*, s. 201-202

[427] Swinburne, *Providence and The Problem of Evil*, s. 7-13

karşı-kanıt olarak ileri sürülen kanıtı muhteva açısından eleştirdikten sonra kendi teodisesini mantıksal bütünlük içerisinde temellendirmeye çalışır. Kendi görüşlerini temellendirirken ateist düşünürler tarafından ileri sürülen inançsızlığın temellendirilmesine yönelik bilim referanslı iddiaların[428] doğru olmadığını belirten Swinburne, Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen bütün kanıtların Tanrı'nın var olduğunu daha olası kıldığını iddia eder ve "kötülük kanıtını saymazsak, ateistlerin ileri sürdükleri kanıtlar büyük ölçüde teistin kanıtlarını eleştirmek olmuştur"[429] diyerek ateistlerin bugüne kadar sadece ortaya konan kanıtları eleştirmekle uğraştıklarını belirtir.

Swinburne, dünyada gördüğümüz kötülükleri Tanrı'nın varlığına karşı güçlü bir kanıt olarak ileri sürenlerin iddialarını geçersiz kılmak için iyi bir teodise geliştiremezsek, o zaman bu kötülükler Tanrı'nın varlığına karşı güçlü bir kanıt olabileceğini vurgular. Swinburne, Tanrı'nın kötülüklere niçin izin verdiğini açıklamaya çalışarak, kötülüklerin Tanrı'nın varlığına karşı kanıt olamayacağını iddia eder.[430] Swinburne, kötülüklerin Tanrı'nın varlığı için karşı-kanıt olup olamayacağını sorgularken ilk önce Tanrı'nın kötülükler barındıran bir dünya yaratmasının nedenleri üzerinde durur[431] ve dünyada görülen kötülükleri ahlaki ve doğal kötülük diye ikiye ayırarak[432] onlara çözüm üretmeye çalışır.

Swinburne'e göre, Tanrı'nın kötülükler barındıran bir dünya yaratması için nedenleri vardır. Bu nedenlerin başında evrenimizi inayetsel olduğu gelmektedir. Swinburne, Tanrı'nın inayetsel bir dünya yarattığı için, böyle bir dünyada kötülüğün kaçınılmaz olduğunu düşünür. İnsanların birbirinden sorumlu olduğu ve birbirine yardım ettiği dünya yaratmak için mutlak iyi olan Tanrı'nın nedenleri vardır.[433] Tanrı'nın çok ciddi kötülüklerin imkânını sınırlandırması, yüce iyiliklerin imkânını da sınırlandırması demektir.[434] Tanrı, insanlara "iyi" şeyler sağlamak ister, fakat bazı mantıksal nedenler bunun tam olarak gerçekleşmesine engel

---

[428] Ateistler, "bilim, meydana gelen her şeyin Tanrıdan başka sebebi olduğunu kanıtladı", "bilim, mucizelerin olmadığını kanıtladı", "bilim, Tanrı'nın olmadığını kanıtladı" gibi bilhassa bilim referanslı olan otoriteye dayanarak inançsızlığı temellendirimeye çalışmışlardır. Swinburne, *Faith and Reason,* s. 60-61; Ayrıca bkz. J. Hick, *Evil and the God of Love,* Macmillan, London, 1985, s. 5
[429] Swinburne, *The Existence of God*, s. 10
[430] Swinburne, *Tanrı Var Mı?,* s. 85
[431] Swinburne, *The Existence of God*, s. 201
[432] Swinburne, *Tanrı Var Mı?,* s. 86-87; Swinburne, *Providence and The Problem of Evil*, s. 4
[433] Swinburne, *The Existence of God*, s. 200
[434] Swinburne, "The Problem of Evil", s. 18

olabilir; çünkü bazı iyi durumlar birbiriyle uyuşmazlar. Örneğin, ancak bir futbol takımı şampiyon olabilir. İki takımdan biri kaybederek mutsuz olmadıkça, diğeri kazanarak mutlu olmaz. Kısacası mantıken mümkün olan her şeyi yapabilen Tanrı, birbiriyle uyuşmayan iki iyi durumun her ikisini birden meydana getiremez. Başka bir ifadeyle Tanrı, kendisi için mantıken imkânsız olan şeyi yapamaz. Tanrı, herkese vahyetmiş veya dünyada hiçbir kötülük bulunmamış olsaydı, Tanrı'nın insanları ve insanların birbirini bağışlaması, merhamette ve fedakârlıkta bulunması mümkün olmazdı. Elbette merhamet çoğalsın diye acıları çoğaltmak, ne Tanrı için, ne de insanlar için uygundur. Bununla birlikte bir miktar acı ve ona mukabil ortaya çıkan bir miktar da merhametin bulunduğu bir dünya, en azından hiç acının bulunmadığı bir dünya kadar iyidir. Eğer herkesin her şeyi yolunda gidiyorsa, burada birinin diğerine derinden ilgi duyabileceği bir alan da yok demektir. Kısacası iyilikler, kötülükler olmadan gerçekleşmemekte ve çoğu zaman da çekilen acılar, ahlaki anlayışımızı gerçekleştirmek için kullanılan vasıtalar olmaktadır. Üstelik kötülükler, sadece iyi bir karakter geliştirmemize ve ruhsal açıdan olgunlaşmamıza değil, bizim özgür varlıklar olarak kendimizi gerçekleştirmemize de sebep olmaktadır. Bu yüzden Swinburne, "Tanrı, bizleri iyi ve kötü şeyleri yapabilen özgür varlıklar olarak yaratmakla, bizim için büyük bir iyilik yapmıştır" der.[435]

Swinburne'e göre Tanrı, iyinin, kötünün, doğrunun bilgisini doğuştan zihnimize yerleştirmiş, peygamberler gibi hepimize vahyetmiş olsaydı, karar alma, tasdik etme ve iman gibi özgür bireye ait şeyler ortadan kalkardı. İmanda akıl ve tecrübelerimiz neticesinde verilen yargılar, daha fazla tasdik edilmiş olduklarından onlar inançlarımız ve eylemlerimizin oluşmasında daha fazla etkinliğe sahiptirler. Onların iyice tasdik edilmiş olması ve eylemlerimiz için daha sağlam bir temel oluşturması için inançlarımızın veya bilgimizin, daha önce yaşanmış veya gözlenmiş tecrübeyle desteklenmiş olması gerekir. Oysa doğrunun bilgisi doğuştan zihnimize yerleştirilseydi bizler içgüdüsel varlıklar olup, karar vermemiz, hatta bir şeyi akıl ve tecrübe temelinde bilmemiz söz konusu olmazdı. Eğer herkese vahyedilmiş olsaydı, insanlar başkalarını yangından kurtarmak için yardım etmeye veya yangınları önlemeye çalışmaz, hatta umursamazdı. Başka bir ifadeyle,

[435] Swinburne, *Providence and The Problem of Evil*, s. 125-127

insanların birbirlerine yardım etme fırsatları ya azalmış, ya da hiç kalmamış olurdu.[436] Bununla beraber Tanrı'nın herkese vahyetmesi, insanların Tanrı'nın var olduğuna ilişkin kesin bir bilgi sahibi olmalarına yol açacaktır. Dolayısıyla birçok insan makul biçimde Tanrı'ya inanmakla kalmayacak istinasız bütün insanlar meydana gelen her şeyin Tanrı'nın fiilleri yüzünden meydana geldiğini kesin olarak bileceklerdi. Yani, onlar için Tanrı'nın varlığı aşikâr ve müşterek bilgi şekline dönüşecekti. Bu ise, Tanrı'nın insanlara yapması gereken yükümlülükleri bildirimsel vahiyle ulaştırmadığı bir dünyanın varlığını kabul etmek demektir. Burada insanlar kendileri veya dünya ile ilgili önemli sayılabilecek bir seçim imkanına sahip olamayacaklarından onların eylemlerinin sonucu da bir önem taşımayacaktır.[437] Daha değerli olabilmesi için verilmiş bir şeyden ziyade kazanılmış bir şey olması gerekir. Eğer Tanrı insanlara, bu dünyada onların kaderleri ile ilgili gerçek anlamda seçimde bulunmalarına izin verirken, aynı zamanda onlara bilgi edinme imkânı da verecekse, bu, normal tümevarımsal bir bilgi olmalıdır.[438] Bu da, insanların sahip olabileceği tecrübî bilginin temel malzemeleri olarak, doğal kötülüklerin bulunmasını gerekli kılmaktadır.[439]

Swinburne bu anlayışı şöyle dile getirmektedir: "Eğer insanlar eylemleri ya da ihmalkârlıkları sebebiyle kendileri ve başkaları açısından çok ciddi olan kötülükleri yapma imkânına sahip iseler ve geleceğin tüm bilgisi normal bir tümevarımla, yani geçmişteki benzer olaylardan hareket etmek suretiyle kazanılmışsa, o zaman insan ya da hayvanlar için ciddi doğal kötülüklerin meydana gelmesi gerekir".[440] Çok daha basit bir şekilde ifade edilecek olursa, "bazen hata etse de insanların özgürce hareket ettiği bir dünya, masum ve otomat insanların bulunduğu dünyadan daha iyidir".[441] Yani, özgür varlıklar eksiksiz bir şekilde programlanmış otomatlardan daha değerli olduğu için, hazır-yapım yaratımdan daha büyük bir iyiliğe işaret eder. Zira, en iyi olan Tanrı, özgür failleri

---

[436] Swinburne, *The Existence of God*, s. 210-214
[437] Swinburne, *a.g.e.*, s. 211-212; R. Swinburne, "Reply to Richard Gale", *Religious Studies*, 36, 2000, s. 221-225
[438] Swinburne, *a.g.e.*, s. 212; Swinburne, "Natural Evil", s. 315
[439] Swinburne, *a.g.e.*, s. 214
[440] Swinburne, *a.g.e.*, s. 211; Swinburne, *a.g.m.*, s. 314
[441] Swinburne, *a.g.e.*, s. 201; A. Plantinga, "Özgür İrade Savunması", çev., Cenan Kuvancı, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 12, Kayseri, 2002, s. 325; Peterson, *a.g.e.*, s. 179

zorlamadan doğru seçim yapmaya özendirmek maksadıyla biyolojik açıdan faydalı olan acının meydana gelmesine izin verebilir.[442] Dolayısıyla dünyada acıların var olmasının sebebi Tanrı'nın yetersizliği ve ilgisizliği değil, kendi kendini üretmesine izin verilen yaratımın kaçınılmaz bir sonucudur.[443] Bunun bir neticesi olarak insanoğlu iyiyi elde ettiği sürece Tanrı'nın bir miktar kötülüğe göz yumması (başkasının acı çekmesine izin verse de) iyidir. Çünkü bazı iyiliklere kötülüğe izin verdiği sürece ulaşılabilir. İyiliği elde etmenin şartı da bu durumda insanın kötülüğü tercih edebilmesi hakkına sahip olmasıdır. Zira iyilik, kötülüğün ortaya çıkabilme imkânı bulunduğu anda yapılan doğru şeydir. Mesela bir anne-baba çocuğunu dişçiye götürdüğünde eğer onun tedavisini düşünüyor ve iyileşmesini istiyorsa çocuklarının acı çekmesine katlanacaktır. Zaten acı çekmeden diş de tedavi edilemeyecektir. Bir ebeveynin de diş problemi bulunan çocuklarına bunu yapmaları onların hakkıdır.

Swinburne'e göre, evrendeki acı olgusundan hareketle genel kötülüklere ve oradan da aklen mümkün olan şeyleri yapan Tanrı'ya geçersek, dört durumun yerine getirildiği sürece Tanrı'nın iyiliği ile çelişmeden kötülüğe izin verebileceği ileri sürülebilir. İlk olarak, Tanrı'nın kötülüğe izin vermeden iyiliği yaratmasının mantıken imkânsız olduğu durumdur. Mesela, Tanrı'nın bize iyiliği ve kötülüğü seçebilmemiz için özgür irade verip daha sonra da bizi iyiyi seçmemize yönlendirmesi onun için aklen imkânsızdır. Ayrıca özgür irademize rağmen yanlış tercihimiz neticesinde (eğer biz seçiyorsak) meydana gelecek kötülüğün vuku bulmasına izin vermemesi de aklen imkânsızdır. İkinci olarak, Tanrı iyiliğe sebep olur. Eğer O, insana özgürce (cesurca) karşı koymayı seçip seçmeme fırsatını vermek için acıya imkân tanıyorsa, bize bu durumda özgür irade vermiş olmalıdır. Üçüncü olarak, Tanrı, kötülüğe imkân tanıma hakkına sahip olmalıdır (bir anlamda, onun kötülüğün olmasına müsaade etmesi etiktir). Son olarak, mukayeseli durum tatminkar olmalıdır. İyinin iyi olması kötünün kötü olmasından daha güçlü olamaz. İyinin vuku bulmasının garantisi daha büyük bir kötünün vuku bulma riskini göze almakta yatmaktadır. Kötülükler karşısında eğer bir Tanrı varsa iyilik sıfatına uygun olarak kötünün ortaya çıkmasına imkan tanıyacaktır. Çünkü

---

[442] Swinburne, *a.g.e.*, s. 200-201
[443] Harriet Swain, *Bilimin Büyük Soruları*, çev., Murat Sağlam, Güncel yay., İstanbul, 2003, s. 23

bundaki amaç bir iyiliği elde etmektir. Yani burada kötülük daha büyük bir iyiliğin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

Swinburne'e göre Tanrı, bütün acıları, kederleri ve dünyadaki kötülükleri yok edebilir, his sahibi insanlara sonsuz neşeyi verebilirdi. Oysa, dünyada zevk ve hazlardan daha önemli durumlar söz konusudur. Tanrı, kötülüğe müsaade etmeden bazı iyi durumları ortaya çıkaramaz ve dünyadaki bütün kötülükler daha büyük bir iyiliğin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Kötülükler olmasaydı insanların cesaret, fedakârlık, şefkat gibi yüce sıfatları gelişmezdi. Dünyada gördüğümüz kötülükler insanlara bu tür sıfatları kazanmasına imkân tanımaktadır. Hiç kötülük içermeyen dünya bu tür yüce sıfatlardan insanları mahrum bırakan dünya olurdu. Bundan dolayı Tanrı, insanlara özgür irade vererek bazı kötülüklerin ortaya çıkmasına da imkân tanımıştır.[444] İnsanlar kötülüğün ortaya çıkarabileceği bütün muhtemel iyi durumları bilemez. Dolayısıyla bir teist için dünyadaki bütün kötülüklerin daha büyük iyiliklere sebep olduğunu iddia etmesi hiç de akıl dışı bir durum değildir. Eğer bir Tanrı varsa bu kötülükler daha büyük bir iyiliğe sebep olacaktır (aksi takdirde Tanrı onların vuku bulmasına müsaade etmeyecekti). Eğer bir insanın gerçekten Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak elinde çok güçlü kanıtları varsa, kötülüklerin daha büyük bir iyiliğe hizmet ettiklerine inanması için çok güçlü gerekçeleri de olacaktır.

Bazı ateist düşünürlere göre, her ne kadar bazı teist düşünürler dünyada görülen kötülüklerin daha büyük iyiye hizmet ettiğini savunsa da, tedavisi imkânsız olan acı, çocuklara yapılan barbarlık, soykırım vb. durumlar iyiliklere neden olamaz. Swinburne'e göre, bu yaklaşımı savunanlar bütün muhtemel iyiliklerin neler olduğunu bildiklerinden değil, onlar hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıklarından böyle düşünürler. Aksi takdirde Tanrı onların daha büyük iyiliklere vesile olması için vuku bulmalarına müsaade etme hakkına sahip olmayacaktı veya kötülüklerin neden olduğu iyilikler hiçbir zaman gerçekleşmeyecekti. Swinburne'e göre, Tanrı'nın varlığına dair güçlü inancı olmayan bütün insanlar, çoğu dindar insanlar da dahil olmak üzere, ilk planda kötülüklerin iyiliklere vesile olmadığını düşünme eğilimindedir ve onlar için bu

[444] Swinburne, *a.g.e.*, s. 214-215; Swinburne, "The Problem of Evil", s. 10; Swinburne, "Natural Evil", s. 303

kötülüklerin varlığı Tanrı'nın varlığı aleyhinde çok ciddi kanıt oluşturur. Swinburne, kötülüklerin varlığından hareketle Tanrı'nın var olmadığına gitmemek gerektiğini savunur. Çünkü bütün dünyadaki kötülüklerin varlığı iyiliklere vesile olmaktadır, dolayısıyla bu kötülükler Tanrı'nın varlığı aleyhinde herhangi bir kanıt oluşturmazlar. Dolayısıyla kötülük problemi Tanrı'nın varlığı aleyhinde bir kanıt olarak kullanılamaz.

Kötülüklerin Tanrı'nın varlığı aleyhinde güçlü bir kanıt olamayacağına inanmamız için de birçok gerekçe vardır. Bunlardan biri de özgür iradedir.[445] İnsanların özgür iradeli olması, onların kendilerine ve başkaları için sorumlu olmaları anlamına gelir. İnsanlara özgür irade verilerek birilerine iyilik yapma veya onları incitme imkânının tanıması iyi bir şeydir. İnsanların birbirlerine yararlı olduğu ve incitemediği bir dünya, birbirlerine karşı çok sınırlı bir sorumluluk duyacakları bir yer olacaktır.[446] Çünkü Tanrı, irade sahibi olmayan (bazı canlılar gibi) varlıklar yarattığında, iradesiyle birçok iyi işler yapabilen, iradesini doğru kullanarak mükâfatını kazanabilen, kötü yönde kullanıp da cezayı hak eden imkânı da ortadan kaldırmış olacaktır. Eğer insanların birbirlerine karşı sorumluluğu sınırlıysa, o zaman insanların birbirine karşı gerçek anlamda bir sorumluluğundan söz edilemez. İnsanların birbirine karşı sınırlı sorumluluklara sahip olan bir dünyada Tanrı bütün önemli tercihleri kendisine saklayacak, insanlara ise sadece önemsiz ayrıntılarla ilgili seçenekleri doldurmayı bırakacaktı. O, büyük çocuğuna kardeşine bakmasını isteyen, ancak bunun yanında büyük çocuğunun her hareketini izleyeceğini ve hata yaptığı anda müdahale edeceğini söyleyen bir baba gibi olacaktı. Büyük kardeş ise babasının sorumluluğunu paylaştığı için mutlu olmakla birlikte muhtemelen sert karşılık verecek ve kendisinin kararlarında özgür bırakılması halinde bu işi iyi yapabileceğini, yapılması gereken ne varsa babası gibi üstesinden gelebileceğini söyleyecektir. İyi bir Tanrı, iyi bir Baba gibi sorumluluğu vekaleten verecektir. Ancak mahlukatın yaratılışta pay kapmalarına olanak tanımak için, Tanrı onları incitme ve yaralama, hatta ilahi planı bozma seçeneği ile baş başa da bırakacaktır. Tanrı, acı vermeye ve sakat bırakmaya müsaade etmekle, insanların birbirlerine özgürce iyilik yapmalarına imkân

[445] Swinburne, "The Problem of Evil", s. 6-19
[446] Swinburne, *Tanrı Var Mı?*, s. 89; Swinburne, "Natural Evil", s. 304-305

tanıyacak daha büyük bir iyiliğe zemin hazırlamış ve onları ilahi planda ortak çalışmaya hazırlayacaktır. İnsanların kötülük meydana getirme olasılığı, insanların özgür iradeye ve sorumlu seçime sahip olmalarının mantıksal bir sonucudur.[447] Ancak insanoğlunun iyi özgür seçimleri sadece kendinde veya somut sonuçlarına binaen iyi değildir. Bütün insanî tercihler karakter oluştururlar. Her iyi tercih ikinci bir iyi tercihin alınmasını kolaylaştırır, böylece insanoğlu kendi karakterlerini kendileri oluşturabilirler. İnsanlar kendi kişiliklerini oluşturabilecek biçimde meydana getirilmiştir. Swinburne bu konuyla ilgili olarak Aristoteles'in: "Adil eylemlerde bulunarak âdil, basiretli eylemleri yaparak basiretli, cesur eylemlerde bulunarak cesur oluruz"[448] sözlerini örnek gösterir. Netice olarak Swinburne, Tanrı'nın kötülüklere izin vermesini "özgür irade", "ruhsal olgunlaşma" ve "tümevarımsal bir yolla bilgi elde etme imkânı" gibi teodiselerle çözümlemeye çalışır ve ateistler tarafından ileri sürülen kötülük kanıtının iyi bir tasdikleyici-tümevarımsal kanıt olmadığını iddia eder. Başka bir ifadeyle, yeryüzünde görülen kötülükler Tanrı'nın varlığını daha az muhtemel kılmazlar. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen kanıtlar dikkate alındığında inanmanın daha rasyonel olduğunu savunur.

---

[447] Swinburne, *Tanrı Var Mı?*, s. 89
[448] Swinburne, *Providence and The Problem of Evil*, s. 92; Swinburne, *Tanrı Var Mı?*, s. 88

SONUÇ

Tanrı’nın varlığı, sadece dinî bir inanç konusu olmayıp, felsefenin de en temel problemlerinden birisidir. Günümüzde olduğu gibi geçmişte de bu konuyla iligili pek çok tartışma yapılmış ve farklı görüşler ileri sürülmüştür. Dinî çevrede Tanrı’nın varlığına inanç ve inanmama konusu “iman-küfür” kavramlarıyla ifade edilmeye çalışılmıştır. Oysa felsefî çevrelerde, bu tartışmalar “iman-akıl” ya da “inanç-kanıt”şeklinde ele alınmış ve esas olarak teizm, ateizm ve agnostizm şeklinde kendilerini ortaya koymuşlardır. Felsefî tartışmalar sadece Tanrı’nın varlığının kabulü veya reddi çerçevesinde kalmamış, varlığının nasıl bilineceği, mahiyetinin nasıl kavranacağı, hangi yöntemlerle kanıtlanacağı gibi temel sorular üzerinde yoğunlaşmıştır ve bu çerçevede birtakım iddialar ileri sürülmüştür. Kendilerini ilgilendiren temel bir problem olan Tanrı’nın varlığı konusunda insanlar her zaman dinlerin bildirdikleriyle yetinmemiş, bu konuda çeşitli kanıtlar bulma yoluna gitmiş, böylece konuyu aklîleştirerek, Tanrı’nın varlığına olan inançlarında makul olduklarını göstermeye çalışmışlardır. Bu süreçte hem bilimin verilerinden hem de felsefî çalışmalardan ve insanlığın çeşitli tecrübelerinden yararlanılarak Tanrı’nın varlığının kanıtlanmaya ve inançların rasyonelleştirilmeye çalışıldığını görürüz.

Din felsefesinin üzerinde durduğu en temel problemlerden biri olan “iman-akıl” ya da “inanç-kanıt” ilişkisi, Tanrı’nın varlığını kanıtlamanın imkânıyla yakından ilgili bir konudur. Bu bağlamda ileri sürülen tek başına aklın, kişiyi bir kesinliğe ulaştırıp ulaştır(a)madığı; aklın dinî alanda bir kesinliğe ulaşmasının mümkün olup olmadığı; dinin temsil ettiği Tanrı anlayışıyla felsefî sorgulama ve araştırma sonucunda ulaşılan Tanrı anlayışının birbiriyle ne kadar örtüşüp örtüşmediği yönündeki sorular, din felsefesinin en önemli soru ve sorunlarıdır. Bu tür soru ve sorunlar her insanı, Tanrı’nın varlığını kanıtlamanın gerekliliği veya gereksizliği, imanda aklın bir rolünün olup olmadığı, eğer varsa bunun ne derece olduğu gibi konular üzerinde düşünmeye sevk eder.

Düşünce tarihine baktığımızda bir taraftan, insan aklının bazı doğrulara erişebildiğinden hareketle insan aklının erişemediği hiçbir şeyin olmadığını iddia edenlerin yanında, dinsel inançları nedeniyle dinî araştırmaların başarısızlığına bel

bağlayanların olduğunu görürüz. Bu düşünceye sahip olan insanlara göre, araştırmalarındaki başarısızlığın nedeni insan aklının sınırlı güce sahip olması ve Tanrı'nın aşkın olmasıdır. İnsan doğasından ve Tanrı'nın aşkınlığından kaynaklanan bu husus, Tanrıdan gelen vahiy olmadan anlaşılamayacaktır. Çünkü bazı konular insan aklının yardım almadan çözemeyeceği kadar karışık ve karmaşıktır. Hatta dinsel gerekçelerden dolayı karşı çıkanların bazıları daha fazla aşırı gitmiş olacaklar ki, onlara göre, araştırmaya teşebbüs kibirlilikten (küfürden) başka bir şey değildir. Bu iki aşırı düşünce biçiminden farklı olarak insan aklının Tanrı'nın varlığı hakkında konuşmanın imkân dâhilinde olduğunu ileri sürenler de vardır.

İnancı gereği kanıtlara karşı çıkanların olduğu bir geçek olsa da, bazı teist düşünürler Tanrı'nın varlığını rasyonelleştirmek amacıyla çeşitli kanıtlar ileri sürerek bu konuda bir geleneğin ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Bu düşünürlere göre ileri sürülen kanıtlar, kanıtı ileri sürenlerin Tanrı'nın varlığı hakkındaki inançlarını rasyonelleştirme çabası ve inandığı Tanrı'nın varlığından emin olma girişimidir. Bununla birlikte Tanrı'nın varlığı ile ilgili ileri sürülen bu kanıtlar filozoflar tarafından eleştirilere de maruz kalmıştır. Özellikle Hume ve Kant gibi düşünürlerin geleneksel Tanrı kanıtlamalarına ilişkin eleştirileri kendilerinden sonraki düşünürlere büyük etki etmiştir. Felsefî düşüncede önemli etkileri olan Hume'un Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürülen kanıtları eleştirmesi son derece devrimci gelişmelere yol açmıştır. Kant, *Arı Usun Eleştirisi* isimli eserini yazdıktan sonra, düşünürler arasında Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın imkânsız olduğu ısrarlı bir şekilde dile getirilmeye başlanmıştır. Açıkçası bu iddianın, daha sonraki dönemlerde birçok entelektüel çevre tarafından bir tür dogmaya yükseltildiğini de görmek mümkündür. Kant'tan bu yana, dinî imana sahip olup, insan bilgisinin sınırlılığı ile ilgili genel felsefî tezlerle fazla ilgilenmemekle birlikte, büyük ölçüde Kant geleneği içinde düşünen ve böylece temel dinî iddiaları desteklemek için iyi kanıtların sunulamayacağını, kanıt aramanın boşa vakit harcamak olduğunu savunan birçok düşünürün ortaya çıktığı da bir gerçekliktir.

Kanıtlamanın imkânı veya imkânsızlığı, gerekliliği veya gereksizliği ile ilgili tartışmalar 20. yüzyılda da kuvvetli bir şekilde tartışılmaya devam etmiştir. Bu konu ciddi bir şekilde ateistler, agnostikler ve teistler tarafından irdelenmiştir.

Doğal teolojinin hem gerekli hem zorunlu olduğunu söyleyen R. Swinburne, kendinden önceki düşünsel geleneği çok iyi analiz ederek, kendi görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır. Swinburne'e göre, Tanrı'nın var olduğunu tasdik etmeden, ona teslim olmak, bağlanmak ve şükran duymak mümkün olamayacağından ilk önce onun varlığının kanıtlanması gerekir. Tanrı'ya güven, "Tanrı vardır" önermesine ve Tanrı hakkında diğer bazı önermelere inanmayı gerektirir. Dolayısıyla, Tanrı'ya güvenebilmek için, öncelikle "Tanrı vardır" önermesinin doğruluğunun temellendirilmesi gereklidir. Bundan dolayı Swinburne, Tanrı'nın varlığının kanıtlar eşliğinde tartışılarak savunulması gerektiğini ileri sürer.

Fideizm karşısında akılcılığı savunan Swinburne, dinî inancın rasyonel kanıtlara dayanması gerektiğini savunur; doğru dinî inanca sahip olmanın, ahlâki ve epistemolojik açıdan önemli bir görev ve sorumluluk olduğunu ileri sürer. Swinburne'e göre, inandığımız şey doğruysa bunu başkalarıyla paylaşmak bir sorumluluktur. Swinburne'ün burada, çocuklarımıza bildiğimiz doğru şeyleri öğreterek onları yanlış şeylerden nasıl koruyorsak, aynı şekilde eğer bir Tanrı varsa onu inanmayan ve inanmakta tereddüt içindeki insanlara öğretmenin insanî bir görev olduğunu vurgular. Bundan dolayı Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda Swinburne'ün hedefinde, sadece ateistler değil, Tanrı'ya inanan ve inançları için kanıt getirmeyi istemeyen fideist düşünürler da vardır. Dinî inancın epistemik ihtimaliyete dayandırılması gerektiğini ileri süren Swinburne'e göre, Tanrı'nın varlığına körü körüne değil, kanıtlara dayanarak inanmak gerekir. Bu düşünceyi temel alan Swinburne, Tanrı'nın varlığı lehinde kanıtlar ortaya koyarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışır.

20. yüzyılda Hıristiyan felsefesinin çağdaş dünya görüşüyle irtibatını ciddi bir şekilde kopardığını, özellikle de bilimin kaydettiği önemli başarıları görmezlikten geldiğini fark eden Swinburne, gerçek bir metafizik sistemin, özellikle de Hıristiyan teolojisinin bilimin elde ettiği başarı ve kazanımlara dayanması gerektiğini ileri sürer. Bundan dolayı, Swinburne'ün Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ortaya koyduğu kanıtlara baktığımızda, bilimsel ve tarihi gelişmeleri dikkate aldığını görürüz. O, Tanrı'nın varlığı lehinde güçlü kanıtların olduğunu ileri sürer ve kozmolojik, teleolojik, güzellik, inayet, bilinç, ahlak,

mucize, dinî tecrübe gibi kanıtları daha önce yapılan eleştirileri de göz önünde bulundurarak yeniden ortaya koyar. Ayrıca, birçok teist düşünürden farklı olarak Tanrı'nın varlığını kanıtlama yöntemi üzerinde durur ve bütün kanıtların hem tümdengelimsel, hem tümevarımsal şekilde ele alınabileceğini belirtmekle beraber, bütün kanıtların tümevarımsal yapıda ortaya konduğunda daha başarılı sonuçlar ortaya koyacağını savunur. Bundan dolayı bütün kanıtları tümevarımsal yöntemi esas alarak ortaya koymaya gayret eder. Kanıtları tümevarımsal olarak ele almasında, bilimsel gelişmelerin neticelerinden istifade ettiğini ve onları bilimsel bir yöntemle formüle etmeye çalıştığını görmek mümkündür. Kuşkusuz, Swinburne'ün böyle düşünmesinde onun bilim felsefesi kökenli olduğunun etkisini görmek mümkündür.

Ayrıca Swinburne, kanıtları felsefî, teolojik ve bilimsel boyutlarıyla ele alarak değerlendirmektedir. Buna göre Swinburne, bilimde çok kullanılan "tanıklık ilkesi", "safdillik ilkesi" gibi bazı ilkeleri ve "Bayes Teoremi" gibi bilimsel teorileri ortaya koyduğu kanıtlarda uygulamaya ve teizm aleyhinde ileri sürülen eleştirilere bilim ile teolojinin birbirine yakın yöntemleri kullandığına işaret ederek yanıtlamaya çalışır. Bununla beraber kanıtların tümdengelimsel, tümevarımsal ve analojik yapıda olduğuna dikkat çeker ve analojik yapıdaki teleolojik kanıta yöneltilen eleştirilerin sağlam olmadığını vurgular. Çünkü, teolojideki analojik dille ilgili eleştirilere karşı çıkan Swinburne, sadece teolojinin değil, çağdaş bilimin de analojik dil kullanmakta olduğunu belirtir.

Günümüzde Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabaları bilimsel gelişmeler ışığında çok farklı bir yön kazanmış bulunduğu için bütün bu yeni gelişmeleri Swinburne'ün kanıtlamasında kullanmaya özen gösterdiğini söyleyebiliriz. Diğer yandan Swinburne, bilimsel kimliğini koruyarak filozofça düşünmeyi benimsemiş ve bu tutumundan taviz vermemeye özen göstermiştir. Zaten olayları açıklarken ilk önce bilimsel açıklamaya başvurması ve bilimsel açıklamanın (yapısı gereği) durakladığı yerde, kişisel açıklamaya başvurması da onun bilimsel kimliğini koruduğunu bize göstermektedir. Swinburne, bilgi alanımıza giren şeyleri açıklayabileceğimizi ve bildiklerimizden hareketle de birçok şeyi varsayabileceğimizi bilimsel düşünmenin bir gereği olarak görür. O, tartıştığı konulara ilişkin bu yaklaşımını sergilerken sürekli sormaya, sorgulamaya ve

kendinden önceki görüşlerin eksikliklerini ortaya koymaya çabalamıştır. Ayrıca böyle bir tutum benimsemenin önemi ve gerekliliği üzerinde durmuştur. Olasılık mantığı Swinburne'ün bilgiye yaklaşımda önemli rol oyndığından onun genel olarak Tanrı'nın varlığına dair kanıtlara yer verdiği eserlerinde olasılık mantığının etkilerini görmek mümkündür. Bununla beraber onun, kanıtları türlere ayırarak ele alması, kendi içinde tasnife tâbi tutması, kanıtlarla ilgili bazı yöntemsel eleştirilerin doğru olmadığını vurgulaması, onun teizmin Tanrı anlayışını kanıtlamaya çalışırken en önemli yönleridir. Ayrıca, Swinburne'ün bir inanan olarak, kendinden önceki inananlar tarafından ortaya konulan kanıtların ve düşüncelerin eksiklerini ve yanlışlıklarını eleştirmesi, bununla yetinmeyerek yenilerini ortaya koyması onun en başarılı yönlerinden bir diğeridir. Düşüncelerini temellendiririrken rasyonellik ilkelerini ve bilimsel yöntemleri kullanması da onu başarılı kılan en önemli etkenlerdendir.

Swinburne, imanda iradenin önemli olduğunu savunduğundan kanıtlara önem vermektedir. Onun kanıtlara önem vermesinin gerisinde iradesel iman anlayışının etkili olduğunu da söylemek mümkündür. Swinburne'ün kendisinin dediği gibi, şuna inanıyım diyerek bir şeye inanmak mümkün değildir. Dolayısıyla bir şeye inanırken sahip olduğumuz kanıtlar irademize yön vermektedir. Akılcı gelenek içinde teoloji yapmayı sürdüren Swinburne, kanıtların mantıksal kesinlik taşıdığı iddiasından vazgeçilmesi gerektiği üzerinde de durmaktadır. Bundan dolayı Swinburne, Tanrı'nın varlığı lehindeki kanıtların Tanr'nın varlığını mantıksal kesinlikte değil, sadece epistemik açıdan olası kıldığını belirtir. Swinburne'ün haklı olarak belirttiği gibi, eğer ileri sürülen kanıtlardan mantıksal bir kesinlik arayacaksak her zaman başarılı olmamız söz konusu değildir.

Başka bir durum her ne kadar kanıtlamaya çalışılan Tanrı'nın teizmin Tanrı'sı olduğu iddia edilse de, Swinburne'ün bir Hıristiyan olduğu düşünüldüğünde cevaplandırılması gereken birçok soru ortaya çıkacaktır. Konuya Müslümanlar açısından bakıldığında Hıristiyanların üçlü Tanrı anlayışı, mahiyeti gereği tek, ezelî ve ebedî, doğurmayan ve doğmayan, varlığı için hiçbir şekilde hiçbir şeye ihtiyaç duymayan Allah anlayışıyla çelişmektedir. Dolayısıyla Müslümanlar açısından Swinburne'ün her şeye gücü yeten birden fazla Tanrısal varlığın imkânını tutarlı bir şekilde savunması çok zor gibi görünüyor.

Ayrıca üçlü Tanrı anlayışıyla ilgili bir başka sorun özellikle teleolojik kanıtı savunmada ortaya çıkmaktadır. Hume'un evreni niçin birden çok Tanrı'nın bir araya gelerek yapması imkânsız olsun eleştirisine, Swinburne'ün eğer evreni birden fazla Tanrı yaratmış olsaydı, evrenin farklı yönlerinde farklı Tanrı'ların izlerini görmemiz gerekirdi, oysa evrende bir düzenliliği görmekteyiz yanıtı, üçlü Tanrı anlayışı açısından sorunlu gibi görünmektedir.

Swinburne, her ne kadar teleolojik kanıtı savunurken, evrenin farklı kısımlarındaki düzenle ilgili olarak, bu düzenlerin tek varlıktan kaynaklandığını düşünmek için birçok gerekçenin bulunduğunu söylese de, onun teslis anlayışını böyle bir iddia ile tutarlı bir şekilde savunmasında ortaya çıkmaktadır. Swinburne çok tatmin edici olarak görmediğimiz bu durumu, ontolojik olarak birbirine bağlı olan Tanrı anlayışında ortaya çıkacağını, oysa kendisinin ileri sürdüğü birbirine dayanmayan ve böylece birbirinden ontolojik olarak bağımsız üç Tanrı'nın varlığı durumunda söz konusu olamayacağını ileri sürer. Swinburne'ün savunduğu üçlü Tanrı anlayışına katılmasak da, onun genel olarak teizmin Tanrı'sı diye ifade ettiği Tanrı'nın varlığını kanıtlamada başarılı olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç olarak kuşkusuz her insan inancında rasyonel olduğunu iddia edecektir. Bu yönde farklı girişimlerde de bulunacaktır. Her ne kadar inançları kanıtlara dayandırmak önemli olsa bile, inancı kanıtlara dayandırmamak ya da dayandıramamak onu akıl dışı (irrasiyonel) bir alana itmek demek olmamalıdır. Şüphesiz bazı kanıtların insanlar üzerinde etkisi vardır. Herkesin ortaya konan kanıtlara bakarak inandıkları söylenemez. Fakat kanıtların inançların oluşmasında, savunulmasında, zan ve şüphelerin giderilmesinde oynadığı rol de göz ardı edilmemelidir. İnançlar aleyhinde ileri sürülen bir kanıt, ister istemez inananları düşünmeye sevk eder. Aynı şekilde, inançlar lehinde ileri sürülen kanıtlar da hem inananları hem de inananmayanları bunlar üzerinde düşünmeye teşvik eder. Kanıtlar bizi inanmaya götürsün veya götürmesin, ileri sürülen kanıtları incelemek ve onların bize neyi kanıtlamaya çalıştığını görmek önemli olması gerekir. Kanıtlardan her birinin birtakım güçlüklerle karşı karşıya oldukları görülmektedir. Ama her birinin de ciddi bir takım şeyler söyledikleri de ortadadır. İşte bütün bu hususları birlikte düşündüğümüz zaman teizmin rasyonel çerçevesini daha iyi görür ve anlarız.

Her ne kadar imanda kanıtların gerekli olup olmadığı, rasyonel olmak için kanıtlar göstermenin zorunlu olduğu, hatta kanıtlara dayanmayan inancın değerli olduğu gibi tartışılmaya değer konular varsa da, inancın nasıl oluştuğu, hangi temellere dayanarak geliştiği de derin araştırmaları gerektiren konulardır.

KAYNAKÇA

Aslan, Adnan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, İSAM yay., İstanbul, 2006

Adanalı, Hadi, "Argümantasyon", *Felsefe Ansiklopedisi*, c. I, ed., A. Cevizci, Etik yay., İstanbul, 2003

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 5. Baskı, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1994

Akeroyd, R. H., *Reason and Revelation From Paul to Pascal*, Mercer University Press, USA, 1991

Allen, Robert, (ed. by), *The Penguin English Dictionary*, Second Edition, Penguin Books Ltd., London, 2003

Alpyağıl, Recep, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka yay., İstanbul, 2002

Alston, William P., "Perceiving God", *Journal of Philosophy*, 83, 1986

Alston, William P., "Religious Experience and Religious Belief", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. by R. Douglas Geivett and Brenden Sweetman, Oxford University Press, New York, 1992

Ardoğan, Recep, "Kelamcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 8, Sivas, 2004

Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev., Oktay Özel ve diğerleri, Ayraç yay., Ankara, 1998

Aster, Ernst von, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev., Macit Gökberk, Sosyal yay., İstanbul, 1994

Aydın, Mehmet, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklîliği", *İslâmi Araştırmalar*, Sayı: 2, 1986

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, 1. Baskı, Karınca Matbaacılık, İzmir, 1987

Aydın, Mehmet, *Tanrı Ahlak İlişkisi: Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde*, TDV yay., Ankara, 1991

Ayer, Alfred Jules, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev., Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis yay., İstanbul, 1984

Ayerdi, İlhan ve Topaloğlu, Ahmet, (ed.), *Türkçe Sözlük*, Kubbealtı yay., İstanbul, 2007

Barker, Stephen F., *Matematik Felsefesi*, çev., Yücel Dursun, İmge kitabevi, Ankara, 2003

Barrett, William, *İrrasyonel İnsan*, çev., Salih Özer, Hece yay., Ankara, 2003

Bilen, Osman, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, Kitabiyat yay., Ankara, 2002

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, 2. Basım, Ötüken yay., Ankara, 1981

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ yay., 6. Baskı, Ankara, 1996

Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, çev., Abdüllatif Tüzer, Lotus yay., Ankara, 2000

Cahn, Steven, “The Irrelevance of Proof to Religion”, *Faith and Reason*, ed. by Paul Helm, Oxford University Press, Oxford, 1999

Cevizci, Ahmet, (ed.), *Felsefe Ansiklopedisi*, c. I, Etik yay., İstanbul, 2003

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yay., İstanbul, 1999

Clark, David K., “Faith and Foundationalism”, *The Rationality of Theism*, ed. by Paul Copan and Paul K. Moser, Routledge, London and New York, 2004

Clark, Kelly James, *Introduction to Philosophers Who Believe: The Spiritual Journeys of Eleven Leading Thinkers*, ed. by Kelly James Clark, IL: InterVasity Press, Downers Grove, 1993

Cook, David, *Filozoflar ve İnanç*, çev., Leyla Güleç, Haberci yay., İstanbul, 2004

Çevik, Mustafa, *David Hume ve Din Felsefesi*, Dergah yay., İstanbul, 2006

Çilingir, Lokman, “Temellendirme”, *Felsefe Ansiklopedisi*, c. I, ed., A. Cevizci, 2003

Çüçen, A. Kadir, “Kötülüğün Kaynağı Nedir?”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 25, Ankara,1997

Çüçen, A. Kadir, *Felsefeye Giriş*, Asa Kitabevi, Bursa, 1999

Çüçen, A. Kadir, *Mantık*, Asa Kitabevi, Bursa, 1999

Davies, S. T., *God, Reason and Theistic Proofs*, Edinburgh University Press, USA, 1997

Davis, Caroline Frank, *The Evidential Force of Religious Experience*, Clarendon Press, Oxford, 1989

Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Beyaz Kule yay., Ankara, 2008

Edwards, Rem B., *Reason and Religion*, Harcourt Brace Jovanovich Inc., New York, 1972

Efil, Şahin, "Büyük Patlama Kozmolojisinin Teistik Yorumu Üzerine", *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı: 18, Erzurum, 2004

Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, Bursa, 1999

Erdem, Hüsameddin, "Allah'ın Varlığının Delillerinin Kur'anî Temelleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 40, Ankara, 1999

Erişirgil, Mehmet Emin, *Kant ve Felsefesi*, İnsan yay., İstanbul, 1997

Flew Anthony, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev., Hasan Kaya ve Zeynep Ertan, Profil yay., İstanbul, 2008

Gale, Richard, "Swinburne's Argument From Religious Experience", *Reason and the Christian Belief*, ed. by Alan Padgett, Oxford University Press, Oxford, 1994

Gale, Richard, "Swinburne's Argument From Religious Experience", *Reason and the Christian Belief*, ed. by Alan Padgett, Oxford University Press, Oxford, 1994

Geivett, R. Douglas, "The Evidential Value of Religious Experience", *The Rationality of Theism*, ed. by Paul Copan and Paul K. Moser, Routledge, London and New York, 2004

Gottschalk, Herbert, *Bertrand Russell (Yaşamı)*, çev., Vehbi Hacıkadiroğlu, Alaz yay., İstanbul, 1984

Graig, William Lane, "The Cosmological Argument", *The Rationality of Theism*, ed. by Paul Copan and Paul K. Moser, Routledge, London and New York, 2004

Hamilton, Christopher, “Kierkegaard on Truth as Subjectivity: Christianity, Ethics and Asceticism”, *Religious Studies*, 34, 1998

Hasker, William, “Is Christian Probable? Swinburne’s Apologetic Programme”, *Religious Studies*, 38, 2002

Hebblethwaite, Brian, “The Anglican Tradition”, *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Blackwell Publishers, Malden, 1999

Helm, Paul, “Faith and Merit”, *Faith and Reason*, ed. by Paul Helm, Oxford University Press, Oxford, 1999

Helm, Paul, *Faith and Understanding*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1997

Hempel, C. G., *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in Philosophy of Science*, The Free Press, New York, 1965

Hick, John, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent,* Macmillan, London, 1989

Hick, John, *Evil and the God of Love,* Macmillan, London, 1985

Hick, John, *Faith and Knowledge*, Second Edition, Cornell University Press, Ithaca, 1966

Hick, John, *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice-Hall. Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, 1983

Hick, John, “Religious Faith as Experience - As”, *Philosophy of Religion: Contemporary Perspectives*, ed. by Norbert O. Schleder, New York: Macmillan, 1974

Hudson, Yeager, *The Philosophy of Religion*, Mayfield Publishing Company, California, 1991

Hume, David, *Din Üstüne,* çev., Mete Tunçay, İmge Kitabevi yay., Ankara, 1995

Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev., Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1945

James, William, “İnanma İradesi” çev., Celal Türer, *Felsefî Metinler: Pragmatizim*, ed. Ch. S. Pierce ve diğerleri, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2004

Kant, Imannuel, “Felsefî Teolojiye Giriş”, çev., M. S. Reçber, *Felsefe Dünyası,* Sayı: 40, Ankara, 2004

Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev., Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul, 1993

Kılıç, Recep *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., Ankara, 2002

Kılıç, Recep, *Ahlakın Dinî Temeli*, TDV yay., 2. Baskı, Ankara, 1996

Kılıç, Recep, “Ahlakı Temellendirme Problemi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 8, Ankara, 1993

Kierkegaard, Søren, “Delilsiz İman” çev., M. Said Kurşunoğlu, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, haz., C. S. Yaran, Etüt yay., Samsun, 1997

Kocabaş, Şakir, “Batı Bilim Anlayışında Gerçeklik Meselesi”, *Dîvân İlmi Araştırmalar,* Sayı: 8, İstanbul, 2000

Küçük, Hasan, *İslam’da ve Batı’da Mantık*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., 2. Baskı, İstanbul, 1988

Kütük, Selçuk, *Bilim Felsefesi Üzerine*, Açılımkitap, İstanbul, 2005

Lachelier, Jules, *Tümevarımın Temeli Hakkında*, çev., H. Ragıp Atademir, 3. Baskı, Milli Eğitim Bakanlığı yay., Ankara, 1986

Lee, Patrick, “Reasons and Religious Belief”, *Faith and Philosophy*, 6, 1989

Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 2. Baskı, Kabalcı yay., İstanbul, 1996

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by Peter H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1990

Martin, Michael, “The Principle of Credulity and Religious Experience” *Religious Studies*, 22, 1986

Martin, Michael, *Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press, Philadelphia, 1990

Mitchell, Basil, *The Justification of Religious Belief*, Macmillian, London, 1973

Moreland, J. P., “The Argument From Consiousness”, *The Rationality of Theism*, ed. by Paul Copan and Paul K. Moser, Routledge, London and New York, 2004

Nash, Ronald. H., *Faith and Reason*, Zondrevan, Michigan, 1988

Nicod, Jean, *Tümevarımın Mantıksal Problemi*, çev., Tahir Yaren, İlahiyat yay., Ankara, 2003

Nielsen, Kai, "Morality Does Not Imply The Existence of God", *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*, ed. by Brian Davies, Oxford University Press, Oxford, 2000

Onions, C. T., (ed. by), *The Shorter Oxford English Dictionary: On Historical Principles*, volume: 1, Clarendon Press, Oxford, 1973

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1970

Özcan, Hanifi, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılk", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 40, Ankara, 1999

Özlem, Doğan, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, Doğu Batı yay., 4. Basım, Ankara, 2008

Özlem, Doğan, *Mantık*, Anahtar Kitaplar yay., 2. Basım, İstanbul,1996

Pailin, David A., "Din Felsefesi Nedir?", çev. Ferit Uslu, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, Sayı: 7-8, 2005

Parsons, Keith M., *God and The Burden Proof: Plantinga, Swinburne and The Analytic Defense of Theism*, Prometheus Books, Buffalo, New York, 1989

Pascal, Blaise, *Düşünceler*, çev., Metin Karabaşoğlu, Kaknüs yay., İstanbul, 1996

Penelhum, Terence, *God and Skepticism: A Study in Skepticism and Fideism*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1983

Peterson, Michael ve diğerleri, (ed.), *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, der., çev., Rahim Acar, Küre yay., İstanbul, 2006

Peterson, Michael, "İman ve Akıl", *Din ve Bilim: Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinden Seçme Felsefî Yazılar,* ed., C. S. Yaran, Sidre yay., Samsun, 1997

Plantinga, Alvin, "Is Belief in God Rational'', *Rationality and Religious Belief*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1979

Plantinga, Alvin, "Özgür İrade Savunması", çev., Cenan Kuvancı, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 12, Kayseri, 2002

Plantinga, Alvin, “Reason and Belief in God”, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. by A. Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983

Plantinga, Alvin, “Religious Belief as Properly Basic”, *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. by Charles Taliaferro and Paul Griffiths, Blackwell Publishing, Malden, 2003

Plantinga, Alvin, *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification*, Cornell University Press, New York, 1967

Plantinga, Alvin, (ed. by), *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Paperback, Doubleday, 1965

Plantinga, Alvin, “The Foundations of Theism: A Reply”, *Faith and Philosophy*, 3, 1986

Platon, *Yasalar*, çev., Candan Şentuna ve Saffet Babür, 2. baskı, c. II, 10. Kitap, İstanbul, 1998

Poidevin, Robin Le, *Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, çev., Abdullah Yılmaz, Ayrıntı yay., İstanbul, 2000

Pojman, Louis P., *Philosophy of Religion*, Mayfield Publishing Company, California, 2001

Popper, K. R., “The Problem of Induction”, *Readings in the Philosoph of Science: From Positivism to Postmodernism*, ed. by Theodere Shick, Jr., Mayfield Publshing Company, California, 2000

Purtill, Richard L., “Miracles: What If They Happen?”, *Miracles*, ed. by R. Swinburne, Macmillan Publishing Company, New York, 1989

Reçber, Mehmet Sait, *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitâbiyât yay., Ankara 2004

Reçber, Mehmet Sait, “Realizm, Din ve Dünyevileşme”, *İslamiyat*, c. 4, Sayı: 3, 2001

Reçber, Mehmet Sait, “Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 39, 2004

Reçber, Mehmet Sait, “A Priori-A Posteriori”, *Felsefe Ansiklopedisi*, c. I, ed., A. Cevizci, Etik yay., İstanbul, 2003

Reichenbach, Bruce R., “Explanation and the Cosmological Argument”, *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, ed. by Michael L. Peterson and Raymond J. VanArragon, Blackwell Publishing, Malden, 2004

Reichenbach, Bruce R., “Explanation and the Cosmological Argument”, *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, ed. by Michael L. Peterson and Raymond J. VanArragon, Blackwell Publishing, Malden, 2004

Russell, Bertrand, *Dünya Görüşüm*, çev., Cenap Yılmaz, Bilgi yay., İstanbul, 1966

Russell, Bertrand, *Felsefe Sorunları*, çev., Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı yay., İstanbul, 1994

Russell, Bertrand, *Neden Hıristiyan Değilim?*, çev., Ender Gürol, 2. Baskı, Varlık yay., İstanbul, 1972

Russell, Bertrand, *Philosophical Essays*, Simon & Schuster Inc., New York, 1984

Russell, Bertrand, *Sorgulayan Denemeler*, çev., Nermin Arık, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara, 1995

Rüşd, İbn, *Tehafüt et- Tehafüt*, çev., Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Kırkambar yay., İstanbul, 1998

Sartre, Jean Paul, “Ethics Without Religion”, *Philosophy of Religion*, ed. by Michael Peterson, W. Hasker, Third Edition, Oxford University Press, Oxford, 2007

Shook, John R., *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, çev., Celal Türer, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2003

Skirbekk, Gunnar ve Gilje Nils, (ed.) *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev., Emre Akbaş ve Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul, (basım tarihi yok)

Smith, Quentin, “Swinburne’s Explanation of the Universe”, *Religious Studies*, 34, 1998

Suckiel, Ellen Kappy, *William James’in Pragmatik Felsefesi*, çev., Celal Türer, Paradigma, 2003

Swain, Harriet, *Bilimin Büyük Soruları*, çev., Murat Sağlam, Güncel yay., İstanbul, 2003

Swinburne, Richard, *An Introduction to Confirmation Theory*, Methuen & Co Ltd., London, 1973

Swinburne, Richard, *Epistemic Justification*, Clarendon Press, Oxford, 2001

Swinburne, Richard, *Faith and Reason*, Clarendon Press, Oxford, 1981

Swinburne, Richard, *Providence and Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford, 1998

Swinburne, Richard, *Revelation: From Metaphor to Analogy*, Clarendon Press, Oxford, 1992

Swinburne, Richard, *Simplicity As Evidence of Truth*, Milwaukee, Marguette University Press, 1997

Swinburne, Richard, *Space and Time,* Second Edition, London 1981

Swinburne, Richard, *Tanrı Var Mı?*,çev., Muhsin Akbaş, Arasta yay., Bursa, 2001

Swinburne, Richard, *The Christian God*, Oxford University Press, Oxford, 1994

Swinburne, Richard, *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1977

Swinburne, Richard, *The Concept of Miracle*, Macmillan and Co Ltd., London, 1970

Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1991

Swinburne, Richard, (ed. by), *Bayes's Theorem*, Oxford University Press, Oxford, 2002

R. Swinburne, "Tasarım Kanıtı", çev., C. S. Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, haz., C. S. Yaran, Etüt yay., Samsun, 1997

Swinburne, Richard, "Arguments for the Existence of God", *Key Themes in Philosophy*, ed. by A. Phillips Griffiths, Cambridge: Cambridge University Press, 1989

Swinburne, Richard, "Evidence for God", *Beyond Reasonable Doubt*, ed. by Gillian Reland, The Canterbury Press, Norfolk, 1991

Swinburne, Richard, "Evil Does Not Show That There is No God", *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*, ed. by Brian Davies, Oxford University Press, Oxford, 2000

Swinburne, Richard, “God, Regularity, and David Hume” *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*, ed. by Brian Davies, Oxford University Press, Oxford, 2000

Swinburne, Richard, “Historical Evidence”, *Miracles*, ed. by R. Swinburne, Macmillan Publishing Company, New York, 1989

Swinburne, Richard, “Intellectual Autobiography”, *Reason and the Christian Religion: Essays in Honour of Richard Swinburne*, ed. by., Alan G. Padgett, Clarendon Press, Oxford, 1994

Swinburne, Richard, “Introduction”, *The Justification of Induction*, ed. by R. Swinburne, Oxford University Press, Oxford, 1974

Swinburne, Richard, “Natural Evil”, *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. by Michael L. Peterson, University of Notre Dame, Indiana, 2003

Swinburne, Richard, “Reply to Richard Gale”, *Religious Studies*, 36, 2000

Swinburne, Richard, “The Argument from Design”, *Readings in Philosophy of Religion: An Analytic Approach*, ed. by Baruch A. Brody, Prentice- Hall Inc, Englewood Cliffs, 1975

Swinburne, Richard, “The Argument from the Fine - Tuning of the Universe”, *Physical Cosmology and Philosophy*, ed. by John Leslie, New York: Macmillan, 1990

Swinburne, Richard, “The Cosmological Argument” *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. by Charles Taliaferro and Paul J. Griffiths, Blackwell Publishing, Malden, 2003

Swinburne, Richard, “The Problem of Evil”, *Contemporary Philosophy of Religion*, ed. by Steven M. Cahn and David Shatz, Oxford University Press, New York, 1982

Swinburne, Richard, “The Value and Christian Roots of Analytical Philosophy of Religion”, *Faith and Philosophical Analysis: The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*, ed. by Harriet Haris and Christopher J. Insole, Ashgate Publishing Company, Burlington, 2005

Swinburne, Richard, “Violation of a Law of Nature”, *Miracles*, ed. by R. Swinburne, Macmillan Publishing Company, New York, 1989

Teftazani, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi: Şerhu'l Akaid*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul, 1980

Taliaferro, Charles, *Contemporary Philosophy of Religion*, Blackwell Publishers, Oxford, 1998

Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1998

Taylan, Necip, *Mantık: Tarihçesi-Problemleri*, 4. Basım, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., İstanbul, 1996

Timuçin, Afşar, *Felsefe Sözlüğü*, BDS yay., y.y., 1994

Topaloğlu, Aydın, *Teizm ya da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları*, Kaknüs yay., İstanbul, 2001

Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, Damla yay., İstanbul, 1981

Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacip)*, Diyanet İşler Başkanlığı yay., Ankara, 1983

Türer, Celal, *Charles Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, Üniversite Kitabevi, 2003

Türkçe Sözlük, 2. Baskı, Dil Derneği yay., Ankara, 2005

Türkçe Sözlük, 9. Baskı, Türk Dil Kurumu yay., Ankara, 1988

Tüzer, Abdullatif, "Batı Felsefesi Çerçevesinde Epistemolojik ve Etik Açıdan İnanç", *Dini Araştırmalar*, c. 6, Sayı: 16, Ankara, 2003

Urhan, Veli, "Leibniz ve Kötülüğün Kaynağı", *Felsefe Dünyası,* Sayı: 36, 2002

Uslu, Ferit, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2004

Wainwright, William J., "Mysticism and Sense Perception", *Contemporary Philosophy of Religion*, ed. by Steven M. Cahn and David Shatz, Oxford University Press, New York, 1982

Wainwright, William J., *Philosophy of Religion*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1988

Worall, John, "Science Discredits Religion", *Contemporarys in Philosophy of Religion*, ed. by Michael L. Peterson and Raymond J. VanArragon, Blackwell Publishing, Malden, 2004

Yaran, Cafer Sadık, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*, Etüt yay., Samsun, 2000

Yaran, Cafer Sadık, “Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10, Samsun, 1998

Yasa, Metin, *Tanrı ve Kötülük*, Elis yay., Ankara, 2003

Yıldırım, Cemal, *Bilimsel Düşünme Yöntemi*, Bilgi yaynkara, 1997

Yıldırım, Cemal, *Çağdaş Felsefe Sözlüğü*, Bilgi yay., Ankara, 2000

Yıldız, Kemal, *İslama Yargılama Hukukunda Şahitlik*, Hagegah Akademi Kitaplığı, İstanbul, 2005

ÖZET

BABATAEV, Abdiraşit; "Richard Swinburne'de Tanrı'nın Varlığını Kanıtlama Sorunu", Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Recep KILIÇ, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 144 s.

Tanrı'nın varlığı konusu düşünce tarihi boyunca felsefe ve teolojinin en önemli inceleme alanlarından birini oluşturmuştur. Tanı'nın varlığını kanıtlama konusu din felsefesinin en önemli problemlerinden biridir. Bu araştırmada Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusu çağdaş düşünürlerden R. Swinburne referans alınarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Araştırma Giriş ve Sonuç hariç iki bölümden oluşmaktadır.

Girişte R. Swinburne'ün entelektüel biyografisi ve analitik din felsefesindeki yeri üzerinde durulmuştur.

Birinci bölümde kanıt ve kanıtlama kavramlarının analizi yapılmış, kanıtlamanın mahiyeti ve yöntemleri ele alınmıştır. Ayrıca kanıtlamanın değeri üzerinde durularak Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın gerekliliği ve gereksizliği konuları incelenmiştir.

İkinci bölümde R. Swinburne'ün Tanrı'nın varlığını kanıtlama yöntemleri ve onun Tanrı'nın varlığı lehinde ileri sürdükleri kanıtlar ve ateistler tarafından karşı kanıt olarak ileri sürülen kötülük problemi ele alınmıştır.

Sonuç kısmında ise, Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın gerekliliği veya gereksizliği, iman ve inkârın rasyonel değeri genel olarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

ABSTRACT

BABATAEV, Abdiraşit; "The Problem of Proving God's Existence in Richard Swinburne", Doctorate Thesis, Advisor: Prof. Dr. Recep KILIÇ, Ankara University, Faculty of Divinity, 144 p.

The Existence of God has been one of the most important research subjects of Philosophy and Theology throughout the history of thought. Proving God's existence is one of the most important problems in the philosophy of religion. In this research the subject of proving the existence of God is evaluated with reference to one of the modern philosophers, R. Swinburne. The thesis is composed of the introduction, two main parts and the result.

In the introduction, an outlook of the R. Swinburne's intellectual autobiography and his subscription to analytic philosophy is presented.

In the first part, the concept of argument and method of argumentation is briefly analyzed. The value of argumentation and the question of whether there is any need to prove God's existence or not is discussed.

In the second part, Swinburne's methods to prove God's Existence, the main proofs he proposes for God's Existence and the problem of evil which is proposed by atheists as a controversial proof are evaluated.

In the conclusion, the necessity of proving the existence of God or unnecessariness of proving, the rational value of belief and disbelief are discussed.